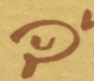


N° 27 – AUTOMNE 1994

DU BON USAGE DE LA SOUFFRANCE



Revue publiée avec le concours
du Centre National des Lettres et du C.N.R.S.



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire
NUMÉROS PARUS

1 **Mass-media et Moyen Age.** (1982). Épuisé
2 **Gautier de Coinci : le texte du Miracle.** (1982). Épuisé
3 **Trajectoire du sens.** (1983)
4 **Ordres et désordres.** Études dédiées à Jacques Le Goff. (1983). Épuisé
5 **Nourritures.** (1983). Épuisé
6 **Au pays d'Arthur.** (1984). Épuisé
7 **Moyen Age, mode d'emploi.** (1984). Épuisé
8 **Le souci du corps.** (1985). Épuisé
9 **Langues.** (1985). Épuisé
10 **Moyen Age et histoire politique.** Mots, modes, symboles, structures. Avant-propos de Georges Duby. (1986). Épuisé
11 **A l'école de la lettre.** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat. (1987)
13 **Apprendre le Moyen Age aujourd'hui.** Épuisé
14 **La culture sur le marché.** (1988)
15 **Le premier Moyen Age.** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt.** (1989)
18 **Espaces du Moyen Age.** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté.** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord.** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance.** (1991)
22/23 **Pour l'image.** (1992)
24 **La renommée**. (1993)
25 **La voix et l'écriture**. (1993)
26 **Savoirs d'anciens**. (1994)

Couverture : dessin de Michel Pastoureau

MÉDIÉVALES

Revue semestrielle publiée par les Presses Universitaires
de Vincennes-Paris VIII avec le concours
du Centre National des Lettres et du CNRS



Les manuscrits, dactylographiés aux normes habituelles, ainsi que les ouvrages pour comptes rendus, doivent être envoyés à :

MÉDIÉVALES
Presses Universitaires de Vincennes
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex 02

SOMMAIRE **N° 27 AUTOMNE 1994**

DU BON USAGE DE LA SOUFFRANCE

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 27, automne 1994, pp. 5-14

Piroska ZOMBORY-NAGY et Véronique FRANDON
en collaboration avec David EL KENZ et Matthias GRÄSSLIN

POUR UNE HISTOIRE DE LA SOUFFRANCE : EXPRESSIONS, REPRÉSENTATIONS, USAGES

Les essais rassemblés dans ce volume sont le fruit du travail d'un groupe de jeunes chercheurs, qui s'est réuni une fois par mois pendant deux ans, afin d'examiner les expressions, les représentations et les usages de la souffrance au Moyen Âge et au début de l'époque moderne. Ce travail sur la souffrance étudiée comme un objet historique n'est pas la première tentative en ce sens. Pour ne citer que deux entreprises collectives comparables, il convient de rappeler qu'en 1986, un congrès franco-polonais s'est tenu à Varsovie sur *La souffrance au Moyen Âge*[1], avec la participation des plus célèbres médiévistes des deux pays et que récemment, un colloque, organisé par l'Université Paul-Valéry de Montpellier, prit pour thème le *corps souffrant* à l'époque de la Renaissance[2].

La spécificité de notre travail tient d'abord à son caractère non-institutionnel. À l'origine, une « entreprise de copains » : certains des futurs collaborateurs de ce volume avaient eu l'idée d'organiser un séminaire mensuel hors les murs universitaires, ouvert à tous les jeunes intéressés, étudiants de doctorat ou de maîtrise[3]. Les études de

1. *La Souffrance au Moyen Âge, Cahiers de Varsovie 14,* Varsovie, 1988.

2. *Corpus Dolens. Les représentations du corps souffrant du Moyen Âge au* XVII*e siècle*, colloque international interdisciplinaire, organisé par le Centre Interdisciplinaire d'Études sur la Renaissance de Montpellier, Université Paul-Valéry, du 17 au 20 mars 1994. Une exposition pluridisciplinaire sur « La Douleur, Au-delà des maux », coproduite par la Cité des Sciences et de l'Industrie et le Ministère de la Recherche et de l'Espace, avec le soutien de Gordon and Breach Inc., s'est également tenue à la Villette du 15 octobre 1992 au 29 août 1993.

3. Nous tenons à remercier Anne Autissier, Martine Clouzot, Jean-Louis Coletta, David El Kenz, Josefa Gallego, Matthias Grässlin, Valentin Grœbner, Christiane Mattke, Sylvain Piron, Martin Porter, Cécile Quentel, Claudia Rademakers, Niklaus Schlatzmann et William Taylor pour leur participation, de même que le Collège d'Espagne de la Cité Universitaire pour nous avoir gracieusement prêté sa salle de bibliothèque pendant ces deux années. Enfin que toute l'équipe de *Médiévales* trouve ici l'expression de notre gratitude.

cas que le lecteur trouvera ici ne représentent qu'une partie de son travail. Mais la réalisation des travaux personnels, étroitement liés aux recherches universitaires en cours de leurs auteurs, avait été précédée d'une réflexion collective sur le sujet même de ce séminaire. Avant de présenter les articles qui suivront, il est donc nécessaire de rappeler le contexte dans lequel notre travail s'est déroulé.

Douleur et souffrance

Pour construire l'objet de notre investigation, nous avons commencé par observer le vocabulaire qui sert à l'exprimer en français. Deux mots, qui ne sont pourtant pas synonymes, renvoient l'un à l'autre : *douleur* et *souffrance* ; substantifs dont le premier, s'il se fait verbe, a besoin du second : *éprouver une douleur* se dit *souffrir* (le verbe latin formé sur *dolor, dolere,* s'est perdu depuis le Moyen Âge [se douloir]). Mais souffrir suppose « supporter », « tolérer », ou même « soutenir un délai », une durée (par exemple : lettre en souffrance) ; l'accent ne porte pas sur le mal lui-même, mais sur le fait qu'on l'accepte, qu'on adopte une attitude (plus ou moins consciente) face à la douleur subie. Si, de façon générale, la douleur se rapporte à une sensation immédiate, la notion de souffrance comporte une dimension réflexive supplémentaire. Cette réflexivité que nous attribuons à la souffrance rend possible la représentation de la douleur, acte qui naît de la *flexion,* du *repliement du sujet sur soi* ; c'est cette réflexivité seule qui nous permet de saisir quelque chose d'une douleur éprouvée, ce que le patient ressent comme sa propre souffrance. Alors que la consternation de la douleur est serrée en étau entre le silence et les cris[4], la souffrance peut s'exprimer en formes articulées. Il conviendra donc de distinguer, dans le processus de l'acception de la douleur, trois phases : le mécanisme biologique[5], la perception douloureuse[6], et finalement la prise de conscience qui permet la représentation, phase à laquelle nous avons réservé le terme de souffrance[7].

4. Cf. J.-B. PONTALIS, « Sur la douleur (psychique) », *Entre le rêve et la douleur,* Paris, 1986, p. 261.

5. Nociception : notion qui désigne les stimulations menaçant l'intégrité de l'organisme et déclenchant par conséquent des réponses et réflexes susceptibles d'induire des sensations douloureuses. Cf. J. BRUXELLES, « La douleur : aspects neurophysiologiques et neuropsychologiques », dans *Souffrances, Corps et âme, épreuves partagées, Autrement,* Série « Mutations », n° 142, Paris, 1994, p. 19.

6. On sait aussi que l'information nociceptive, pour devenir une sensation, doit passer par un long système de transmission et subit des influences excitatrices ou inhibitrices, à plusieurs niveaux (qui impliquent la mémoire, l'émotion, la cognition) : le résultat n'est donc en aucun cas une « information brute ». Cf. C. MARQUEZ, « Le mal chronique », dans *Souffrances, op. cit.*, p. 35.

7. En cela nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la distinction binaire nociception/prise de conscience douloureuse, qui tend à identifier douleur et souffrance, faite par J.-P. NATALI, « La Douleur, au-delà des paradoxes », dans *La Douleur, Au-delà des maux,* G. LÉVY éd., Paris, 1993, p. 4.

Les travaux récents sur le sujet — qu'ils relèvent de la philosophie, de la médecine ou des sciences sociales — sont partagés quant à la possibilité même d'une distinction claire. Cette réserve tient au dédoublement du problème : à la coupure terminologique douleur/souffrance s'en superpose une autre, portant sur le caractère, physique ou psychique, du mal. Dès lors, il s'agit de se demander si les deux manières de distinguer les maux sont, d'abord, pertinentes ; ensuite, si elles se recoupent. Deux grandes tendances s'opposent alors : la première met l'accent sur le « flou sémantique », la « difficulté représentationnelle »[8], tandis que la seconde cherche à affirmer cette double distinction.

Selon le camp des sceptiques[9], *souffrance et douleur* ne répartissent pas entre elles le domaine psychique et physique sans ambiguïté. La définition de l'Association Internationale pour l'étude de la douleur (IASP) coupe court à toute distinction de domaines et de termes : « la douleur est une sensation désagréable et une expérience émotionnelle en réponse à une atteinte tissulaire réelle ou potentielle, ou décrite en ces termes »[10]. D'après un argument dont se servent souvent les médecins pour soutenir la quasi-synonymie, fréquemment douleur physique et souffrance morale s'accompagnent et se provoquent mutuellement. Selon l'analyse de J.-B. Pontalis, cet embarras devant le phénomène se retrouve même dans la terminologie de Freud[11].

Dans l'autre camp, Paul Ricœur justifie la distinction conceptuelle : il réserve le terme douleur à des affects ressentis comme localisés dans le corps, et le terme souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport aux sens[12]. La distinction, plus courante voire plus « spontanée » dans l'usage quotidien, entre la douleur qui serait physique, et la souffrance, de nature morale, va dans le même sens. Jean-Marie von Kaenel, s'appuyant sur les disciplines du vivant comme sur les sciences humaines, valide ce double partage : *douleur* renvoie au corps, à la sensation, constitue un processus physiopathologique, « objectivable » et localisable ; *souffrance* renvoie à la psyché, à l'émotion, et apparaît comme une réponse subjective

8. C. MARQUEZ, « Le mal chronique », dans *Souffrances, op. cit.*, p. 34.

9. *Ibid.* ; C. MONTANDON-BINET, « Sur le concept de seuil de tolérance à la douleur », dans *La Douleur. Approches pluridisciplinaires*, A. LAFAY dir., Paris, 1992, p. 75.

10. Cité par C. MARQUEZ, « Le mal chronique », dans *Souffrances, op. cit.*, p. 36 et par J. BRUXELLES, « La douleur... », *ibid.*, p. 19. (Souligné par les auteurs.)

11. Selon lui, Freud s'est également heurté à cette difficulté langagière, visiblement infranchissable, qui empêche une distinction conceptuelle claire : il s'était servi d'un modèle identique pour décrire douleur physique et douleur psychique, et cela non pas à l'aide de métaphores, mais par analogie. Cf. J.-B. PONTALIS, « Sur la douleur... », *loc. cit.*, p. 259.

12. P. RICŒUR, « La souffrance n'est pas la douleur », dans *Souffrances, op. cit.*, p. 59.

à la douleur [13]. C'est bien le partage entre dimension objective et subjective, renforcé par la sémantique, qui est souligné dans la définition donnée par Roselyne Rey, auteur d'une *Histoire de la douleur* [14].

Nous sentant plus proches de ceux qui tiennent à distinguer les deux notions, le terme de « souffrance » semblait à nos yeux plus riche que celui de « douleur » : nous avons donc décidé de travailler sur la souffrance. C'était cibler notre enquête sur la dimension subjective — telle qu'elle s'exprime et se représente, grâce à la réflexivité que nous avons circonscrite plus haut —, bien plus que sur l'image objectivée des maux subis. La douleur apparaît difficile à saisir : elle semble, aux yeux de l'historien ou du sociologue, particulièrement apte à échapper au témoignage des documents. À l'inverse de la nature fugace de la douleur, la souffrance s'exprime par la parole, l'écrit, les arts. En outre, parler de « souffrance » permet de ne pas perdre de vue la douleur liée au corps, puisqu'elle peut être à l'origine, ou constituer un aspect, de la souffrance exprimée. Ainsi, l'histoire de la souffrance se situe à la lisière de l'histoire du corps et de celle des sensibilités. Finalement, la diversité possible des représentations de la souffrance permet également d'étudier la perception sociale ou individuelle des douleurs corporelles. Cette « réduction » de notre recherche à la notion de souffrance telle que nous l'avons définie, celle de la douleur (objectivée) étant retranchée, a deux conséquences. Si elle nous permet, d'une part, de tenir compte de souffrances d'origines diverses, elle nous a obligés, d'autre part, à exclure de notre horizon un grand ensemble de questions qui portent *stricto sensu* sur l'histoire de la notion physiologique de douleur [15].

Des sensibilités en histoire

Cette limitation avait pour condition un parti pris théorique, qui consiste à considérer la souffrance — ou du moins ce que nous pouvons en percevoir — comme un phénomène culturel. Ce parti pris implique que la souffrance, telle que nous la concevons, se manifeste et signifie de manières différentes d'une civilisation à l'autre, d'une époque à l'autre ; qu'on puisse en faire un objet historique. En conséquence, nous pouvions dès lors éviter de nous mêler au débat sur la part respective du « naturel » et du « culturel » dans la vie affective. Ainsi nous avons choisi de traiter de l'expression, de la représentation de la souffrance et de ses usages sociaux.

Défini ainsi, notre projet s'inscrit dans la lignée des travaux engendrés par la proposition, lancée par Lucien Febvre il y a plus

13. J.-M. von KAENEL, « Éditorial », dans *Souffrances, op. cit.*, p. 13.
14. R. REY, *Histoire de la douleur,* Paris, 1993, pp. 6-7.
15. Sur ces problèmes, cf. le livre de R. REY, cité *supra*.

de cinquante ans[16], d'écrire l'histoire des sensibilités, où il s'agissait de rendre compte des changements survenus dans la perception, les affects, la vision du monde au cours de l'histoire, en utilisant la psychologie collective. Formulé parallèlement à l'analyse du « processus de civilisation des mœurs » par Norbert Élias, le projet de Lucien Febvre décrit l'histoire européenne équivalente pour lui du processus de civilisation de N. Élias, comme le lent refoulement des émotions au profit de l'activité intellectuelle. Il s'est révélé depuis que cette proposition a pour présupposé fondamental la croyance selon laquelle les catégories et procédés de la psychologie du XXe siècle peuvent être considérés comme universellement valables. Parmi les études issues de ce projet aussi difficile qu'attirant, on peut distinguer deux écoles ou plutôt deux époques, la ligne de partage étant précisément l'adhésion ou non à cette croyance.

Le travail de Jean Delumeau sur *La Peur en Occident* appartient à la première tendance. Dans son ouvrage, l'auteur part d'une analyse des phénomènes de la peur et de l'angoisse par la psychologie et la psychanalyse, pour décrire ce qu'il voit comme le malaise pathologique de l'Occident chrétien entre les XIVe et XVIIe siècles. Il s'applique à la description minutieuse des états affectifs (besoin de sécurité, attachement primaire...) qui caractériseraient l'homme et motiveraient, universellement, son comportement[17] — et qui, dans le cas présent, expliqueraient entièrement l'angoisse collective de l'Europe. La méthode qu'il préconise aux historiens des sensibilités consiste à « opérer la double transposition du singulier au pluriel et de l'actuel au passé »[18]. La démarche de J. Delumeau se fonde sur deux présupposés, hérités des travaux de Lucien Febvre, qui nous semblent désormais discutables. Le premier consiste en une vision rétrospective de l'histoire en tant qu'évolution quasi-biologique du genre humain, qui se complète par une confiance totale dans la validité inébranlable de la démarche scientifique contemporaine ; le second contient l'idée que l'on peut, à l'aide de la psychologie, « pénétrer dans les ressorts cachés d'une civilisation, [...] en découvrir les comportements vécus mais parfois inavoués, [...] la saisir dans son intimité et ses cauchemars au-delà du discours qu'elle prononçait sur elle-même »[19]. L'image caricaturale de l'Europe apeurée qui en résulte illustre bien les dangers de cette méthode.

16. L. FEBVRE, « La sensibilité dans l'histoire : les courants collectifs de pensée et d'action », dans *La sensibilité de l'homme et de la nature, 10e Semaine Internationale de Synthèse, 7-12 Juin 1938*, Paris, 1943, pp. 77-100 ; repris sous le titre « La sensibilité et l'histoire : comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? », *Annales d'Histoire Sociale*, t. 3, 1941, n° 1-2, pp. 5-20, dans *Combats pour l'Histoire*, Paris, 1953.

17. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècle). Une cité assiégée*, Paris, 1978, en particulier l'introduction, pp. 1-27.

18. J. DELUMEAU, *La Peur..., op. cit.*, p. 20.

19. J. DELUMEAU, *La Peur..., op. cit.*, p. 12.

En coupure radicale avec ce type d'approche, les travaux ultérieurs[20], plus prudents face aux transpositions hasardeuses, ont établi qu'il existe une corrélation étroite entre le comportement des gens et les convictions philosophiques et scientifiques de leur temps[21]. Comme Marcel Gauchet l'a montré, la théorie psychanalytique elle-même doit être reliée au contexte scientifique et plus largement, historique et social, dont elle a émergé[22] ; et on ne peut nier que la psychanalyse ait également transformé la réalité qu'elle sert à décrire — en particulier la pratique et l'expérience de la sexualité et de l'éducation. Cette démarche se réfère à une théorie de la construction sociale de la réalité, selon laquelle les comportements sont largement commandés par les modèles dont les individus disposent dans une société donnée[23]. C'est cet axiome qui rompt avec le projet de L. Febvre. Une correspondance nécessaire s'instaure entre la grille de lecture proposée et imposée par le système de valeurs et de représentations dominant d'une société donnée, et la perception effective que ses membres peuvent avoir d'un phénomène. L'expérience, enfermée dans les codes qui servaient à l'exprimer autrefois, n'est pas directement accessible ; le sujet ne peut mettre en mots son vécu propre qu'à l'aide des codes et représentations en vigueur, eux-mêmes soumis aux transformations historiques. Ce n'est pas l'expérience, mais ses représentations, qu'on doit viser à reconstituer et à comprendre.

Une application réussie de la démarche proposée peut se lire dans le livre du sociologue allemand Niklas Luhmann, qui traite du code de description et de communication amoureuse dans la modernité : l'auteur ne cherche pas à faire l'histoire d'un sentiment réel, mais celle du code sémantique qui permet de le représenter[24]. Toutefois, à l'intérieur même de cette perspective, une distinction doit se faire entre les chercheurs optimistes (A. Corbin) et les plus radicaux (M. Gauchet, N. Luhmann) : les premiers espérant encore pouvoir *saisir* le mode de présence au monde des hommes du passé[25], alors que les seconds ne visent qu'à *interpréter* des représentations.

Il est nécessaire de tenir compte de cette interaction entre théories scientifiques et représentations sociales de l'expérience affective, lorsqu'on entreprend une enquête historique ou sociologique portant sur les sensibilités. L'échec de la tentative pour transplanter la psychologie dans l'histoire nous oblige désormais à réduire nos ambitions et à scruter soigneusement les codes qui servent à décrire les sensibilités d'une époque donnée. Bien qu'on cherche à saisir un *au-delà* du

20. Cf. l'article méthodologique d'A. Corbin, « Histoire et anthropologie sensorielle », dans *Le Temps, le Désir et l'Horreur*, Paris, 1991, pp. 227-244.
21. Cf. A. Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L'Odorat et l'imaginaire social (XVIIIe-XIXe siècle)*, Paris, 1982.
22. Cf. M. Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Paris, 1992.
23. Cf. le séminaire de M. Gauchet à l'EHESS (séance du 2/03/1994).
24. N. Luhmann, *Amour comme passion*, Paris, 1990.
25. A. Corbin, « Histoire et anthropologie sensorielle » *loc. cit.*, p. 228.

discours, ce n'est qu'*à partir* du discours que nous pouvons procéder, de sorte qu'il s'agit, avant tout, de comprendre en quoi consiste son *en deçà*. Ainsi devons-nous interroger le contexte précis (religieux, scientifique, social) dans lequel naît un type de discours sur la souffrance, de même que rattacher les représentations à leurs fonctions sociales.

C'est également dans cette perspective qu'on doit chercher à comprendre l'intérêt récent pour la souffrance et la douleur, dont témoigne le foisonnement des travaux dans tous les domaines des sciences de l'homme depuis quelques années. Bien qu'elle ait toujours préoccupé les artistes, la souffrance a été prise en compte très tardivement par les sciences. Luc Boltanski, dans son livre intitulé *La Souffrance à distance*[26], dont le propos principal est la justification de la politique humanitaire, met en rapport l'éveil de l'intérêt pour la souffrance avec la constitution d'un espace public. Ainsi comprend-on le développement, dès le XVIII[e] siècle, d'une « politique de la pitié » — l'obligation morale, portée sur l'espace public, de réagir aux malheurs des autres —, en corrélation étroite avec l'élaboration des droits de l'homme, dont relève le droit de l'homme au bonheur. La souffrance porte atteinte précisément à ce droit et la prise en charge publique du bonheur implique l'exigence morale d'y porter remède. De cette sorte, *via* l'examen des racines historiques de la politique humanitaire, nous voyons s'opérer la conjonction délicate du politique (se réclamant de la publicité et d'une objectivité certaine) et de l'affectif (domaine le plus individuel et le plus subjectif qui soit). Après avoir montré les difficultés d'une telle rencontre, l'auteur analyse trois « topiques » — trois manières de rendre compte de la souffrance d'autrui —, dans la double articulation de leur évolution historique et de leur agencement structural.

Au-delà de l'analyse des difficultés qui agencent actuellement les comportements, souvent paradoxaux, face à la politique humanitaire médiatisée, le livre de L. Boltanski permet d'éclairer l'importance du phénomène pour notre société. Inacceptable depuis toujours — bien qu'on l'ait chargée de sens symboliques parfois positifs — la souffrance l'est encore plus dans une société qui n'a pour horizon métaphysique que son propre déploiement. Parallèlement au déplacement du mal qui cause la souffrance — descendu du ciel (et monté de l'enfer) pour se loger d'abord dans les autres et ensuite en chacun de nous — la quête du soulagement doit également se tourner vers nos propres moyens. La cause, bien que souvent inconnue, ne peut plus être attribuée à des puissances invisibles ; l'attention doit se focaliser sur la chose même. C'est dans cette optique que l'on comprend pourquoi la médecine, science la plus immédiatement concernée, malgré l'intérêt qu'elle avait toujours manifesté envers la douleur qu'elle

26. L. Boltanski, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, 1993.

essaye de circonscrire, de soulager et de supprimer, ne la considère comme objet d'étude à part entière que depuis peu[27]. La douleur vient à peine de s'affranchir du joug de ses causes et d'acquérir un statut autonome aux yeux des scientifiques, depuis qu'il est admis que quelqu'un peut souffrir, dans son âme et dans son corps, sans raison apparente, ou éprouver un mal corporel sans cause organique. C'est au sein de ce processus global qu'a pu s'établir un lien, inimaginable auparavant, entre malaise psychique et douleurs physiques, lorsqu'on a compris que le malaise de l'âme est capable de produire son expression organique ; ce lien a ensuite permis d'isoler et de traiter les maladies psychosomatiques ; entre autres par la diffusion des médicaments antidépresseurs. L'invention et l'usage de la piqûre péridurale, qui soulage la douleur de l'accouchement, longtemps investie, en terre chrétienne, d'une charge métaphysique très grande, témoigne — dans le sens inverse — de la même mutation du statut (valeur et sens) de la douleur.

Du sens des souffrances anciennes

Le lecteur trouvera ici six essais ayant tout d'abord comme point commun la participation de leurs auteurs à la réflexion de notre groupe, mais aussi le cadre chronologique d'un Moyen Âge chrétien long, dont on identifie la fin à l'éclatement de l'entité médiévale de la Chrétienté dû aux guerres de religion et à l'apparition d'une religion occidentale moderne. S'ils portent tous sur la perception de la souffrance, les sujets abordés peuvent être groupés autour de deux axes. Le premier a pour problématique majeure l'expression et la représentation de la souffrance ; le second s'articule autour des fonctions et usages sociaux des souffrances, qui commandent l'acte de les infliger à soi ou à autrui.

Les travaux du premier groupe s'interrogent sur les moyens — artistiques et corporels — de l'expression de la souffrance et soulignent leur ambivalence. L'article de Christian Kiening analyse la rhétorique de la perte à partir de la complainte, genre apte à illustrer les problèmes posés par la transcription littéraire du deuil chrétien, dont on connaît les ambiguïtés. Pour ce faire, l'auteur choisit un événement, la mort d'Isabelle de Bourbon, et montre comment la transformation littéraire complète les informations historiques que nous fournissent d'autres sources sur la souffrance éprouvée par ses proches. L'étude de Martine Clouzot s'intéresse à la manière dont les moyens artistiques prennent en charge la souffrance, par une mise en

27. Cf. *La Douleur, Au-delà des maux, op. cit.*, « Avant-propos » par G. et M. Lévy, p. 1 ; I. Baszanger, « Émergence d'un groupe professionnel et travail de légitimation. Le cas des médecins de la douleur », dans *La Douleur, Approches pluridisciplinaires, op. cit.*, pp. 135-166 ; J.-M. Besson, *La Douleur*, Paris, 1992.

abîme des genres : son article utilise les sources iconographiques faisant apparaître des instruments de musique. Les images accusent une division nette des sons et des instruments au Moyen Âge, les uns — les instruments du bas — soulageant la souffrance par leur sonorité douce, alors que les autres, les instruments du haut, apparaissent pour illustrer la violence de la souffrance que leur son contribue à causer. Enfin l'article de Piroska Zombory-Nagy traite du sens médiéval donné à l'un des gestes corporels conventionnellement tenu comme un moyen d'exprimer la souffrance : les pleurs. Dans cet essai traitant de l'exégèse médiévale des trois occurrences des larmes du Christ dans sa vie terrestre, il s'agit de montrer comment l'interprétation théologique de ces lieux scripturaires énigmatiques a permis de construire un modèle, par le rapprochement de ces larmes avec celles que le chrétien doit verser pour imiter le Christ. Dans les deux cas, les larmes paraissent un remède à la souffrance plutôt qu'un moyen de l'exprimer.

On sait que le pouvoir de *faire souffrir* est (et a toujours été) une des caractéristiques et des fonctions constitutives du pouvoir, du moins dans toute société non- ou pré-démocratique. Dans les trois derniers essais, la souffrance prend son sens relativement au maintien et/ou au bouleversement de l'ordre social, par l'institution d'abord religieuse, ensuite étatique. Anne Autissier analyse le problème de l'effusion de sang dans le cadre du mouvement des flagellants de 1349. En partant du contraste qui se dessine entre le discours ecclésiastique et le discours propre des flagellants sur ce sujet, elle montre que l'attribution aux flagellants de l'acte d'effusion de sang aide l'Église à les condamner. Dans les significations qu'on donne à la souffrance infligée à soi-même, il y va du sens social d'un tel acte, suivant la perspective dans laquelle on se situe : perspective immédiate de pénitence et de salut pour les flagellants, ayant un horizon eschatologique et une référence christique ; perspective normative large pour l'Église que l'activité des flagellants menace dans son monopole de médiation avec l'au-delà. L'article de David El Kenz étudie, quant à lui, la naissance et le fonctionnement d'un discours calviniste sur la souffrance, lors de la description de leurs persécutions entre 1557 et 1563. Ce discours (comme le discours des flagellants d'ailleurs) met en scène la souffrance des martyrs protestants comme un *duplicata* de la souffrance du Christ. Ainsi le supplice devient un lieu du déploiement du divin au sein du martyre et permet de transcender le jugement terrestre par l'intervention vengeresse de la colère divine. Enfin, Valentin Grœbner, dans une étude de la perception de la violence à Nuremberg à la fin du XV[e] siècle, montre que les douleurs infligées peuvent être perçues comme cruelles quand elles menacent l'ordre social, alors que la violence, mise en scène dans toute son horreur, peut servir à refléter l'ordre — voire, à le maintenir.

Notre société, où le discours politico-idéologique dominant place la qualité de vie, le bien-être au premier plan des préoccupations de

chacun et des responsables de la vie publique, est aujourd'hui en crise. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre d'un monde qui a pour horizon principal le bonheur des gens, elle produit de jour en jour plus de souffrances, au-dedans comme au-dehors de ses frontières. On ne peut éviter le choc violent de leur rencontre. La télévision, le métro, entre autres, introduisent tous les jours le malheur dans le confort privé de nos vies. La quantité, la proximité et l'ampleur des souffrances rendent de moins en moins possible l'éloignement insouciant. Nous vivons dans une société qui a pour principe de base l'interchangeabilité des places (sociales et psychologiques)[28], où le mal de l'autre, obligatoirement, nous affecte ; or l'image que nous formons de ceux que nous ne percevons qu'en tant que « malheureux », met en évidence les limites mêmes de ce principe. L'analyse scientifique des souffrances, sociales et individuelles, physiques et psychiques, montre qu'elles touchent au plus près au fonctionnement même de cette machine à bonheur que voudrait être la société démocratique. Le dévoilement des mécanismes cachés, qui en sont responsables, permet aussi de comprendre notre part dans leur création[29]. Cette pression croissante, inséparable des raisons scientifiques qu'on a évoquées, explique probablement l'intérêt dont bénéficie ce phénomène dans toutes les sciences de l'homme.

28. Cf. le séminaire de M. GAUCHET à l'EHESS, 1993-94, discussions.

29. Cf. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 90, « *La Souffrance* », déc. 1991.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 15-24

Christian KIENING

RHÉTORIQUE DE LA PERTE
L'EXEMPLE DE LA MORT D'ISABELLE DE BOURBON (1465)

La position du Moyen Âge chrétien face au deuil était, on le sait, ambivalente. Un système sotériologique comme le système chrétien où la mort ne possédait qu'un caractère de *transitus*, où le temporel était transcendé par l'éternel, avait du mal à intégrer le phénomène d'un deuil intramondain, phénomène néanmoins anthropologique [1]. Ainsi voit-on côte à côte des relativisations ou des réglementations du deuil, commençant avec l'interdit encore modeste de l'apôtre Paul (I *Thess.* 4, 13 sq.), et des acceptations d'un *dolor iustus* (par exemple chez saint Augustin). Il faut cependant attendre l'établissement et le développement des littératures vernaculaires dès le XIIe siècle — et avec ceux-ci des conceptions pas originellement chrétiennes — pour voir les expressions du deuil et de la douleur s'étendre et s'enrichir [2]. Cette « réhabilitation du deuil », qui ne cherchait pas la confrontation directe avec le modèle chrétien de la *consolatio*, l'influençait pourtant profondément. Les dimensions d'un long processus de transformation se manifestent clairement au cours du XVe siècle où apparaissent des traités, sous la plume même des clercs, qui justifient les expressions du deuil et de la douleur en tant qu'articulations propres à la nature humaine (par exemple Guilelmus Savonensis, *An mortui lugendi sunt an non*), où la représentation des pleurants se fait cons-

1. P. von MOOS, *Consolatio : Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 vol., Munich, 1971/72, p. 129 sq. (contient aussi une bibliographie abondante) ; U. MENNECKE-HAUSTEIN, *Luthers Trostbriefe*, Gütersloh, 1989, p. 99 sq. ; G.W. MCCLURE, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton, 1991.

2. G. DUBY, « Réflexions sur la douleur physique au Moyen Âge », dans *Mâle Moyen Âge*, Paris, 1988, pp. 203-209 ; voir aussi les actes du colloque *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII,* Todi, 1967.

tituante des monuments funéraires[3], où complaintes en prose et en vers, déplorations funèbres et épitaphes forment des modes littéraires auxquels presque tous les auteurs participent[4].

Je retiens ici le genre de la complainte qui me semble apte à illustrer les possibilités et les problèmes d'une description historique du deuil. Étant enracinée dans le *planctus* latin, la complainte a trouvé dans les langues vernaculaires, en particulier dans les langues romanes, des formes spécifiques témoignant d'une évolution autonome du genre. Ce qui est caractéristique de cette évolution — que l'on peut suivre d'Eustache Deschamps et de Christine de Pizan jusqu'aux deux premières générations des « grands rhétoriqueurs »[5] — c'est l'augmentation de l'ampleur et surtout la croissante subtilité thématique aussi bien que formelle : jeux de mots, mètres complexes, effets visionnaires et allégorisations s'inscrivent dans une poétique de l'intertextualité et de l'autoréférence qui touche au maniérisme[6]. En même temps, l'interaction de l'émotion et de la rhétorique, constitutive pour toutes sortes des complaintes, prend des dimensions nouvelles. On y joue avec la dialectique de proximité et distance. On ne déplore pas la mort de sa propre épouse, mais la mort de personnes de haut rang et on s'adresse ainsi à un public auprès de la cour, cercle dont l'auteur lui-même fait partie. On se réfère à un consensus présumé par lequel l'auteur devient porte-parole de la communauté, mais qui réduit aussi les libertés de l'*inventio* poétique.

Ainsi, les complaintes se situent au point d'intersection de deux lignes : la ligne diachronique, qui définit la position d'un texte en relation avec l'évolution du genre, et la ligne synchronique, qui joint un événement historique à son adaptation littéraire. Les complaintes fournissent des renseignements historiques qui complètent souvent les rapports des chroniques, surtout sur le plan de l'émotion, mais elles doivent être aperçues dans leurs formes spécifiquement littéraires. Pour mieux saisir les interférences entre l'histoire et la littérature on peut considérer les cas où plusieurs complaintes partent du même événement, du même décès. C'est le cas, parmi d'autres, de la mort d'Isabelle de Bourbon dont (au moins) trois complaintes enrichissent non seulement les récits plutôt maigres des chroniqueurs, mais manifestent, semble-t-il, un tournant du genre : « Au fil des années 1460 », constate Claude Thiry, « le concert des voix poétiques s'amplifie pour

3. É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France,* Paris, 1949, 5e éd., p. 418 sq. ; cf. aussi le catalogue de l'exposition *Les pleurants dans l'art du Moyen Âge,* Dijon, 1971.

4. C. Thiry, *La Plainte funèbre*, Turnhout, 1978 (avec une bibliographie commentée) ; voir aussi V. B. Richmond, *Laments for the Dead in Medieval Narrative*, New York, 1966.

5. C. Martineau-Genieys, *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550,* Paris, 1978, p. 295 sq.

6. Cf. P. Zumthor, *Le masque et la lumière : Le siècle des grands rhétoriqueurs*, Paris, 1978.

chanter la gloire. La Mort reste haïssable, mais elle peut être dominée [...] ; de plus en plus fréquemment, le deuil est balayé par l'apothéose, les larmes séchées au souffle de la Renommée ».[7] La perspective synchronique confirme-t-elle cette description ?

Lorsqu'Isabelle de Bourbon mourut de la tuberculose le 26 septembre 1465 à l'âge de 31 ans, ce ne fut pas un grand événement pour la politique contemporaine — à part le fait qu'elle n'avait donné à son mari qu'une seule fille, Marie (de Bourgogne), et pas d'héritier mâle[8]. La plupart des chroniqueurs n'enregistrèrent le décès, qui fut précédé de longs mois de maladie, que laconiquement[9]. Pour eux l'événement le plus intéressant de la vie d'Isabelle fut son mariage avec Charles le Téméraire, en 1454. Ce mariage politique, décidé sans l'accord de son fils par le duc Philippe le Bon et arrangé en cachette, se changea inopinément en une liaison d'amour — « tellement », comme le dit Jacques Du Clercq dans ses Mémoires, « qu'il n'estoit point sceu que puis que le comte l'euist espousée ». Il est bien possible que cette aura du couple amoureux ait inspiré les auteurs des complaintes, car aucun n'oublie de mentionner l'amour entre Isabelle et Charles — d'autant plus que Charles, occupé à des négociations politiques après sa victoire dans la bataille de Montlhéry, ne put assister au décès de son épouse[10]. Amé de Montgesoie, dans sa complainte, fait contraster fortement la « triumphant victoire » de Charles et le malheur d'« avoir perdu du siecle la meilleur » (v. 44/48)[11]. Et une chanson anonyme exprime le regret d'Isabelle « sans mesure et sans compas / Pour son mary qui n'y fut pas / Qu'elle avoit amé de cœur bon » (v. 36-38)[12].

Cette chanson de six couplets (48 vers), en annonçant un « piteux recors », invite explicitement les auditeurs à la compassion et conduit successivement jusqu'aux derniers moments de la mourante. Les deux premiers tiers du texte décrivent le deuil de tous les gens liés à Isabelle et la perte douloureuse qui touche toute la société, l'Église aussi bien que les « pauvres gens » (v. 25 sq.). Le dernier tiers focalise le cen-

7. C. THIRY, « De la mort marâtre à la mort vaincue : attitudes devant la mort dans la déploration funèbre française », dans *Death in the Middle Ages,* H. BRAEIT et W. VERBEKE éd., Louvain, 1982, pp. 239-257 (cit. p. 250 f.).

8. Sur Isabelle cf. L. HOMMEL, *Marie de Bourgogne ou le Grand Héritage,* Bruxelles, 1945, pp. 59-66 ; G.H. DUMONT, *Marie de Bourgogne,* Paris, 1982.

9. Cf. OLIVIER DE LA MARCHE, *Mémoires,* [...], H. BEAUNE et J. ARBAUMONT éd., Paris, 1833-36, t. III, p. 24. La description la plus détaillée est donnée par JACQUES DU CLERCQ, *Mémoires,* dans *Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet,* J. A. BUCHON éd., Paris, 1826/27, Supp., t. XV, p. 59.

10. Sur Charles cf. P. CONTAMINE, *Des Pouvoirs en France*, Paris, 1992, pp. 87-98.

11. T. WALTON, « Les poèmes d'Amé de Montgesoie », *Medium Aevum*, t. 2, 1933, p. 133 (texte pp. 21-28) ; sur Amé, cf. l'article dans le *Dictionnaire des Lettres Françaises : Le Moyen Âge*, G. HASENOHR et M. ZINK dir., Paris, 1992, p. 55 sq.

12. *Chants historiques et populaires du temps de Charles VII et de Louis XI* [...], M. LE ROUX DE LINCY éd., Paris, 1857, p. 77 sq.

tre des événements, en montrant comment Isabelle prend congé de sa famille (« son lignage de Bourbon » ; v. 40), comment elle recommande ses parents et finalement sa fille (qui n'était pas présente) à Dieu. La fin de la chanson rejoint son début, où l'auteur avait demandé la miséricorde divine pour Isabelle.

Tous les éléments de cette complainte — la lamentation, l'apologie, le regret et la prière — sont bien connus ; ils se subordonnent assez clairement à l'intention de présenter la fin de « madame de Charolloix » de façon authentique et émouvante. Avec sa mort bien organisée dans le cercle de la famille, Isabelle offre l'exemple d'une bonne mort chrétienne, l'exemple d'un acte harmonieux de mourir — en conformité avec sa vie qui fut consacrée « Sans chesser [...] traittier l'accord et la paix » (v. 23 sq.). La concordance profonde entre les sentiments de la mourante et ceux des conjoints survivants s'insère parfaitement dans le paradigme « de l'humaine mortalité » (v. 8).

Ceci est aussi la perspective centrale de la complainte d'Amé de Montgesoie qui donne, en effet, une description beaucoup plus complexe des circonstances du trépas. Amé, valet de chambre d'Isabelle, qui fut présent à la mort de sa noble dame, enrichit le tableau par un nombre considérable de détails historiques concernant par exemple le « grief mal qui trois mois lui dura » (v. 59), les réactions des gens en face d'une « perte tresmaleureuse » (v. 127) ou le « fin drap d'or bordé de velours noir » (v. 257) qui couvrait le corps [13]. Il présente un « long reportage rimé », d'une prétention littéraire plus élevée, lequel débute par une forte attaque contre la Mort et s'élargit enfin vers des réflexions plus globales sur la loi de la nature et la fragilité humaine.

Avec son attaque contre la Mort, Amé reprend une figure rhétorique qui était déjà établie de cette façon par Eustache Deschamps et Alain Chartier, et dont les antécédents se laissent poursuivre jusqu'aux œuvres de Chrétien de Troyes et aux *planh* provençaux [14]. Souvent, chez Amé aussi, l'élaboration figurative de la personnification reste pâle ; le seul élément concret qui apparaît dans presque tous les textes est le « dart » de la Mort. La figure exprime pourtant un phénomène psychologique essentiel [15] : d'une part la déviation de la douleur en agression contre une puissance insaisissable, d'autre part la substitution paradoxale d'un Toi perdu par un Toi « jamais existant » qui représente la « contre-force » par excellence, l'« Ennemie des œuvres de Nature » (v. 3), principe de la destruction, cause de

13. Cf. T. WALTON, *loc. cit.*, p. 32, qui cite un passage des livres des comptes (« A Jehan Dulon, pour avoir fait et refait par deux fois ung pale de drap d'or cramoisy tresriche, bordé de velours noir »).

14. E. SCHULZE-BUSACKER, « La complainte des morts dans la littérature occitane » dans *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, C. SUTTO éd., Montréal, 1979, pp. 231-248.

15. Cf. H. STUBBE, *Formen der Trauer : Eine kulturanthropologische Untersuchung,* Berlin, 1985, p. 100 sq. (« Trauerzerstörung und -agression »).

la souffrance. Ce double caractère de l'apostrophe de la Mort se manifeste clairement chez Amé par l'entremêlement des éléments agressifs, plaintifs et glorifiants.

Après l'exposition « du grant dueil excessif » (v. 31), en particulier celui du malheureux époux, Amé conduit ses lecteurs directement dans « la maison borbonnoise » (v. 52) pour mettre en scène les derniers moments de la comtesse de Charollais. Son récit confirme ce que l'on sait, par la chanson anonyme, sur les recommandations d'Isabelle et il ajoute très précisément comment la mourante reçut les sacrements, fit lire un *ars moriendi,* baisa la croix et rendit son esprit. Les réactions sont unanimes : « Sospirs cuisans, langoreuses complainctes, / Cris angoisseux, effusions de lermes » (v. 118 sq.). Eux aussi, « ces gens doulans », attaquent « la Mort maugré » (v. 132), plaignent la perte d'un exemple et d'un miroir de vertu, expriment une douleur « sans recueil, / Sans faire fais digne de hault louer » (v. 215f.). Amé, en reprenant ces lamentations, les rend plus générales, faisant référence à la nature entière d'une façon qui rappelle les poèmes sur la mort d'Orphée ; il imagine que la Terre transformerait « son vert » (v. 197), que les éléments rejetteraient tout ce « qui a plaisir sortisse » (v. 203), que les oiseaux changeraient leurs chants mélodieux « en coy frenesieux » (v. 205). Mais la complainte contient déjà des points de la consolation : Amé évoque le fait qu'aucune lamentation, aucune douleur ne peut ranimer un corps transi, que tous les hommes tomberont dans les mains de la mort. C'est justement en tournant le regard vers la nature, qui semble être violemment blessée par la mort, que l'auteur découvre l'inéluctable régularité de ses lois (« sa labeur ordonnee », v. 233), qu'il reconnaît le principe bien connu de la fragilité humaine : l'homme n'est pas autre chose qu'une « fleur qui passe sans duree » (v. 236), qu'une ombre diminuante. En conséquence, Amé souligne que de l' « excellent corps d'Isabelle de Bourbon » (v. 10), couvert par un beau linceul, ne reste plus qu'un cadavre « pour estre habandonné es vers » (v. 257). Et il s'insère ainsi dans une longue tradition chrétienne du *contemptus mundi* : comme les plaintes ne servent à rien, Amé conseille de se rendre à Dieu et il demande finalement de ne pas prier seulement pour l'âme d'Isabelle mais aussi pour la sienne : pour qu'« amé de moult je soye » (v. 270).

Ce rébus en forme de prière finale (que l'on retrouve aussi dans la deuxième œuvre d'Amé, le *Pas de la Mort*) signale que le *panegyricus*, chantant la gloire d'une personne morte ou vivante, vise également à l'augmentation de la gloire de l'auteur. Ceci ne remet pas en question la sincérité des sentiments, car la complainte d'Amé de Montgesoie exprime aussi bien le deuil des parents survivants que sa propre douleur, son « angoisseulx desplaisir » (v. 222). Mais le poète joue le double rôle du plaignant et du consolateur. C'est pour cela qu'il tente, en élaborant largement le récit du trépas, en rassemblant des faits et des émotions, en insérant directement les réactions des parti-

cipants, de généraliser parallèlement la confrontation avec la mort. Le modèle, présent en arrière-plan, est encore celui de l'*ars moriendi*. Mais il ne résout plus tous les problèmes qui se posent face à la mort, qui naissent de l'exigence d'authenticité. On rencontre, dans ce drame de la perte situé au « Parc de Dueil » (v. 9), une ambivalence latente entre l'accroissement rhétorique du deuil et la nécessité chrétienne de l'abolir. La fin du texte étant encore réservée au retour vers Dieu, la consolation semble plutôt s'effectuer à travers le regard sur la nature en tant que principe de vie et de mort.

Pour pouvoir estimer la représentativité de cette perspective sur la mort, il faut prendre en considération la troisième complainte, celle de Pierre Michault, le texte le plus long (512 vers) et sans doute le plus orienté vers des modèles littéraires[16]. Michault, bien qu'œuvrant auprès de la cour d'Isabelle, ne fut pas présent lors de sa mort. Il n'y a pas de raison de douter de l'indication du début de sa complainte qu'il eût séjourné dans ce temps-là « En ung païs loingtainnement distant » (v. 1), probablement auprès de Charles le Téméraire[17]. Le fait que Michault ne pouvait connaître la mort de la comtesse que de seconde main — par un « raport » (v. 15) et peut-être par la complainte d'Amé qu'il a utilisée, semble-t-il, dans la partie finale de sa complainte — change profondément la forme du récit. La perspective y est plus personnelle, elle exclut presque totalement la présence d'un public qui était si important pour les deux autres complaintes pour témoigner du caractère universel de la douleur. Au lieu du récit historique : le raisonnement personnel.

La nouvelle de la mort d'Isabelle, considérée également en tant que résultat de l'action puissante de la Mort (« par sa rudesse / et par son dart », v. 17 sq.), évoque la réflexion. Pour Michault, l'action de la Mort représente une « énormité » qui n'est pensable que si l'on admet que « Dieu n'en tient compt ou Raison n'y voit goute » (v. 39). Il ne veut pas accepter la « difformité » de la création divine, l'agression contre la nature, contre le principe de la vertu : « Ou il convient loy estable interrompre / ou nouvelle creation reprendre / autre moyen sur ce ne puis entendre » (v. 62-64). Les alternatives sont, bien sûr, rhétoriques, mais elles prouvent le déplaisir de supporter la mort de celle qui était « en tout honneur de pure vertu sainte » (v. 50). L'auteur, absorbé dans ses pensées, se retire dans un verger sans pouvoir oublier. Brusquement il lui arrive — « en estasie / par trop penser et par ymaginer » (v. 78 sq.) — de voir apparaître deux dames bien différentes devant lui, figurant son conflit intérieur : Vertu et la Mort. Ensuite, il se développe en 28 couplets une altercation qui,

16. PIERRE MICHAULT, *Œuvres poétiques*, B. FOLKART éd., Paris, 1980, pp. 143-169 (texte critique dans l'article du même auteur : « Perspectives médiévales sur la mort », *Le Moyen Français*, t. 4, 1979, pp. 29-74).

17. En novembre 1466 Charles le retient comme « secrétaire signant » (cf. l'article du *Dictionnaire des Lettres Françaises*, *op. cit.*, p. 1186).

caractéristique pour les altercations médiévales, oppose plutôt des arguments et des concepts que de véritables figures. Vertu accuse d'abord la Mort d'être dure, fausse et chétive. Celle-ci se montre surprise, ne veut pas s'y reconnaître et demande des précisions. Vertu se nomme et s'explique, en variant surtout les lamentations sur la perte prématurée de sa « noble creature » (v. 158), sur la « disjuncture et divorce / de deux vrays cuers » (v. 187 sq.). La position de la Mort est, somme toute, plus nuancée. Elle insiste sur son droit, son activité aveugle, son indifférence face aux vices aussi bien qu'aux vertus. Elle répond aux plaintes navrées avec des phrases générales, surtout stoïques, contente voire imbue d'elle-même. Et c'est la Mort, enfin, qui se tourne vers la gloire de la défunte, qui souligne que c'est par son action même qu'Isabelle s'inscrit dans une mémoire éternelle (« en cronique ou hystoire »), qu'elle reçoit la « gloire de Paradis » (v. 289-296). C'est la Mort qui, en accentuant la fin « tresvertueuse », la bonne mort chrétienne de la comtesse, donne le branle à une modification importante du dialogue : sa dernière réplique se termine par la sommation, adressée à Vertu, de raconter les derniers moments, les dernières phrases de la mourante.

Vertu donne, après une brève introduction, la parole à Isabelle. Par cette astuce narrative d'une double diffraction dans le récit, Michault arrive à rendre présentes les circonstances du décès sans avoir été lui-même présent. On trouve dans les paroles finales d'Isabelle une sorte de combinaison de deux formes narratives des autres complaintes : rapportant, comme la chanson anonyme, en discours direct les prières de la « gisant », Michault suit en même temps l'élaboration plus détaillée de l'acte de mourir qu'avait donnée Amé. Les prières elles-mêmes se rattachent à celles, fortement répandues, des livres d'heures et des livres de bien mourir. Isabelle, en insistant continuellement sur la pauvreté de la créature, implore la miséricorde du Dieu, créateur et rédempteur, l'aide de Notre Dame et des saints. Elle s'adresse enfin à son époux absent et prend congé de sa famille. Tous les éléments de cette dernière phase sont en parfait accord avec la description d'Amé : la lecture de l'*ars moriendi*, le souhait des intercessions après la mort, le baisement de la croix, etc. C'est encore l'exemplarité d'une mort qui s'y manifeste et qui est soulignée de nouveau dans les deux derniers couplets par la bouche de Vertu.

Or, la complainte de Pierre Michault doit se comprendre, en rapport avec celle d'Amé, en tant que conception complémentaire aussi bien que contrastante. Michault n'offre pas un deuxième reportage complet des circonstances de la mort d'Isabelle, mais il fait de nécessité — son absence à l'événement — vertu. Il transfère toute l'action dans un espace clos qui, vide de presque tous les aspects d'un public de cour, reflète la réciprocité de l'intérieur et de l'extérieur : justement au centre de l'altercation, la Mort apprend à Vertu qu'elle avait déjà entendu parler de son aveuglement « en ung traictié par cest auteur dité » (la *Dance aux aveugles* ; v. 210). Ainsi Michault suit le modèle

littéraire du récit allégorique rêvé où l'individu songeant est lui-même impliqué, mais il caractérise son apparition expressément — et de manière plus différente que dans la *Dance aux aveugles* — comme une « ymagination en estasie », pas comme un rêve. Quoique l'attitude de Michault face à cette apparition, jugée en tant qu'aberration des sens (v. 80 ; « la dure frenesye », v. 77), reste critique, les termes dont il use manifestent cependant l'exigence d'une plus grande véridicité de cette « ymagination » que celle d'un rêve. Comme Michault ne pouvait pas dépasser la facticité du récit de son prédécesseur, il chercha une nouvelle authenticité qui se fonde sur les faits connus, mais qui les insère dans un processus d'expérience.

On peut y trouver la raison du changement de registre assez frappant entre le dialogue et l'*exemplum*[18]. L'altercation entre la Mort et Vertu ne résout pas le problème principal : l'acceptation de la mort d'Isabelle. Bien que la Mort ait les meilleurs arguments, Vertu, obstinée, ne cesse pas ses complaintes, car l'argumentation n'est pas suffisante pour faire comprendre cet événement jugé inconcevable ; ce qui est nécessaire, c'est la représentation du trépas. C'est elle qui confirme ce qui n'était connu d'abord que par ouï-dire, et c'est par elle que la mort en tant que figure insaisissable est transformée en mort en tant qu'événement historique. Il est ainsi significatif que le seul élément que Michault ajoute sur le plan des faits soit le dernier mot de la mourante : « *Credo* » (v. 496). Ce mot peut être conçu également comme l'aveu de l'auteur d'avoir accepté ce qui lui était au début inacceptable. Seulement à la fin de la vision, se retrouvant seul dans le verger, il est capable de constater : « j'apperceux par ce que lors j'oÿ / que Mort avoit de la dame joÿ » (v. 507 sq.).

Michault s'approche ainsi du processus d'expérience, du modèle dialectique de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce (qui est cité par Vertu), sans l'atteindre. Il ne scrute pas le raisonnement philosophique sur l'existence humaine, mais la prolongation de la vertu au-delà de la mort. Pourtant il a saisi, à travers la double diffraction du récit, la problématique de l'individu face à l'événement historique et la tension entre les faits « réels » et la connaissance personnelle ; et il a senti, plutôt inconsciemment, la nécessité du « travail du deuil » qui s'exprime de plus en plus souvent dans des textes littéraires et autobiographiques du XVe siècle[19].

En regardant l'ensemble des trois complaintes, on ne trouve pas de divergences essentielles sur le plan des événements, mais on y trouve, sur le plan de l'imaginaire, différents modèles littéraires de la consolation qui méritent l'attention. Le déroulement du trépas est aussi assuré que la douleur profonde que la mort d'Isabelle pro-

18. PIERRE MICHAULT, *op. cit.*, p. 150.

19. Un exemple extraordinaire en est donné par le marchand florentin Giovanni di Pagolo Morelli (« Ricordi ») à cause de la mort de son fils (1406) ; voir R.C. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, New York, 1980, pp. 161-186.

voqua dans tout son entourage. On ressentit fortement la perte de la noble dame, toutefois sans tomber dans le désespoir. Après des mois de maladie, sa mort ne fut pas une grande surprise. Elle était « apprivoisée » par son caractère public et, surtout, par l'absence de Charles le Téméraire. Il se peut que les complaintes d'Amé et de Michault s'adressèrent implicitement, entre autres, à Charles pour lui présenter des récits plus détaillés et plus nuancés d'un événement qui devait lui tenir fortement à cœur ; et il faut ajouter qu'un certain changement d'humeur de sa part était parfois mis en rapport avec la mort de son épouse aimée[20]. Celle-ci donna par sa mort l'exemple d'un décès parfaitement chrétien tel qu'il était défini par les arts de bien mourir : « Avoir conscience de sa fin prochaine, avoir du temps pour recevoir le saint viatique, avoir autour de soi assemblés clercs et laïcs, parents et amis, telles sont les conditions de la meilleure mort » ; et il semble que les auteurs, avec une grande unanimité, se sont saisis de la chance de pouvoir parler d'une mort qui était — comme peut-être peu d'autres — conforme au modèle[21]. Mais ils n'en restèrent pas là. En exposant tout un spectre d'éléments de la douleur — tels que le choc, l'agression, l'identification avec la défunte, etc. — ils ont aussi présenté ce que la psychologie moderne a découvert en tant que phases essentielles du deuil humain.

Il y a d'autres convergences plutôt littéraires parmi les complaintes — comme celle de l'accentuation de la gloire ou celle de l'exigence de l'authenticité — qui pourraient s'intégrer dans la tendance que l'on a appelée « la victoire sur la mort » (cf. note 7). Or, la situation est plus complexe. La perspective synchronique montre que les auteurs ont tenté de créer l'authenticité soit par l'extériorisation, soit par l'intériorisation des événements. Les implications de ces deux approches se manifestent clairement une génération plus tard, dans les complaintes de Jean Molinet et Olivier de la Marche lors de la mort de la seule fille d'Isabelle, Marie de Bourgogne[22]. Jean Molinet, commençant sa complainte par une longue description de la ville de Bruges au jour de l'enterrement et de ses difficultés à trouver un logement, la termine par un dialogue — en latin — entre le malheureux époux, Maximilien, et la défunte, dialogue qui ranime momentanément le Toi perdu et qui réalise une dernière présence de l'absente (« À cœur vaillant il n'est riens impossible », v. 400). Olivier de la Marche, quant à lui, après avoir offert dans une première partie plutôt traditionnelle les circonstances du trépas, clame enfin sa propre douleur et développe une altercation — aperçue « en une dorme-veille » — entre

20. Cf. L. HOMMEL, *op. cit.*, p. 66.

21. R. CHARTIER, « Les arts de mourir, 1450-1600 », *Annales ESC*, t. 31, 1976, pp. 51-70, en particulier p. 66.

22. JEAN MOLINET, *Faictz et dictz*, N. DUPIRE éd., t. I, Paris, 1937, pp. 162-180 ; OLIVIER DE LA MARCHE, « Complainte sur la Mort de Madame Marie de Bourgogne », dans *Recueil des chansons, poèmes et pièces en vers français relatifs au Pays-bas*, t. III, Bruxelles, 1878, pp. 25-38.

l'œil, qui ne veut pas croire ce qu'il voit, et l'âme qui confirme et console. Les tendances de l'extériorisation et de l'intériorisation apparaissent ainsi inextricablement liées. C'est dans l'exigence d'authenticité que la documentation, de plus en plus détaillée, des événements extérieurs d'un décès rejoint la présentation, de plus en plus nuancée, d'un conflit intérieur. Mais, en insérant la mort dans un entremêlement de circonstances et de sentiments, on lui rend aussi une nouvelle forme de présence. C'est elle que l'on retrouve dans la dialectique presque paradoxale de deux attitudes face à la mort : d'une part, sur le plan idéologique, la négation ou la diminution de la mort par la renommée et la gloire, d'autre part, sur le plan anthropologique, l'acceptation du phénomène du deuil. Les conséquences de cette dialectique, touchant profondément à l'efficacité du modèle chrétien de la consolation, apparaissent déjà en arrière-plan de la bonne mort dont parlent les complaintes pour Isabelle de Bourbon. Et c'était déjà l'apôtre Paul qui les anticipait en apprenant aux Thessaloniciens à ne pas se plaindre « comme les autres qui n'ont pas d'espérance ».

Médiévales 27, automne 1994, pp. 25-36

Martine CLOUZOT

SOUFFRIR EN MUSIQUE

Plaisir des sens, la musique paraît loin d'évoquer le moindre sentiment de douleur, puisque sa principale vertu serait d'« adoucir les mœurs »[1]. Néanmoins, diverses sources iconographiques réparties entre le XIIIe et le XVe siècle témoignent du caractère persécuteur de la musique en certaines circonstances. Or il semblerait que ces deux visages de la musique face à la souffrance sont déterminés par les instruments de musique et leurs sonorités respectives. Ceux-ci sont en effet répartis au Moyen Âge en deux grandes familles, en fonction de l'intensité de leur volume sonore : l'ensemble des « hauts » instruments regroupe ceux qui font beaucoup de bruit, tels que les trompettes et les tambours, tandis que les représentants de la famille de « bas », comme les flûtes et les cordes, produisent des sonorités plus douces[2]. À partir de ces notions acoustiques, nous tenterons de cerner la nature et l'intensité des relations entre ces deux familles instrumentales et la souffrance. Les incidences sonores de ces instruments sur la sensibilité et les émotions humaines se manifestent dans un premier temps dans les images mettant en scène les propriétés thérapeutiques et apaisantes de la musique instrumentale. En revanche, nous verrons à travers un second ensemble iconographique que les mélodies des instruments de musique participent parfois de la souffrance des hommes.

1. Platon relie le mot « musique » au mot « muse » et au verbe grec « désirer » qui lui correspond : « Quant aux Muses et à la musique en général, c'est du fait de désirer (môsthai) semble-t-il, de la recherche et de l'amour de la science que ce nom a été tiré », *Le Cratyle*, 406a, trad. Louis BÉDIER, Paris, 1989, p. 84. De là dériveraient « muser », « amuser » et « cornemuser », d'après Evanghelios MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959, p. 6.

2. E.A. BOWLES, « La hiérarchie des instruments de musique dans l'Europe féodale », *Revue de Musicologie*, t. 42, 1958, pp. 155-169.

La musique comme remède à la souffrance humaine

Deux types de souffrance morale entretiennent des relations particulièrement étroites avec la musique instrumentale : la mélancolie et l'hystérie. Le remède préconisé dans de telles détresses est invariablement d'écouter de la musique, car elle procure délassement et relaxation. Cet apaisement, c'est toujours à la vièle à archet, c'est-à-dire à un instrument de l'ensemble de bas, qu'il est dû, comme le montrent l'iconographie du *Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienne datant du XIIIe siècle[3], celle d'un *De Somno et Vigilia* d'Aristote de la même époque[4], ainsi que celle du *Tacuinum Sanitatis* du XVe siècle conservé à Vienne[5] (fig. 1). Si l'écoute de la vièle à archet est constamment recommandée par les médecins du XIIIe au XVe siècle, notamment dans les chapitres de leurs traités ayant pour objet soit le sommeil, soit les soins à porter aux « accidents de l'âme », c'est vraisemblablement en raison de la douceur de ses mélodies, de la rondeur et de la chaleur des vibrations de ses cordes sous la pression de l'archet. Car cet instrument à cordes a la troublante particularité sonore de ressembler au souffle de la voix humaine, donnant ainsi au souffrant la sensation d'une présence humaine à ses côtés et lui procurant par conséquent un certain réconfort moral, voire un peu de joie de vivre. L'effet bénéfique alors obtenu sur les personnes atteintes de troubles mentaux est ainsi décrit par Barthélémy l'Anglais dans son *Livre des Propriétés des Choses* :

> « La médecine est qu'ils (les hystériques) soient liés pour oster tout doubte qu'ils ne se blescent eulx et les autres, et faire chanter et sonner d'instruments de musique *pour les réjouir et pour oster leur peur et leur tristesse* ».[6]

Le thème iconographique de la musicothérapie n'est cependant pas réservé aux manuscrits scientifiques et médicaux, il s'étend aux images des œuvres religieuses et de la littérature profane et confirme le recours systématique à un instrument à cordes de l'ensemble de bas durant tout le Moyen Âge. Le modèle religieux de ce thème est la fameuse scène biblique de David délivrant le roi Saül du mauvais esprit grâce aux douces sonorités de sa harpe[7] (fig. 2). Le « mauvais esprit » qui hante Saül est certes le fait d'une perturbation mentale,

3. ALDEBRANDIN DE SIENNE, *Le Régime du corps*, Rome, Bibl. Vaticane, ms. Reg. lat. 1256, XIIIe siècle.

4. ARISTOTE, *De Somno et Vigilia,* Nuremberg, Stadtbibliothek, ms. Cent. V. 59., f° 107, XIIIe siècle.

5. Vienne, Ö.N.B., ms. nv. ser. 2644, f° 100.

6. BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *Le Livre des Propriétés des Choses*, Livre VII, chap. V, Paris, B.N., ms. fr. 22531, f° 54 v°.

7. *Psautier de la Reine Isabelle*, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Gall. 16, f° 8, XIVe siècle, d'après le passage biblique de I *Samuel* 16, 23.

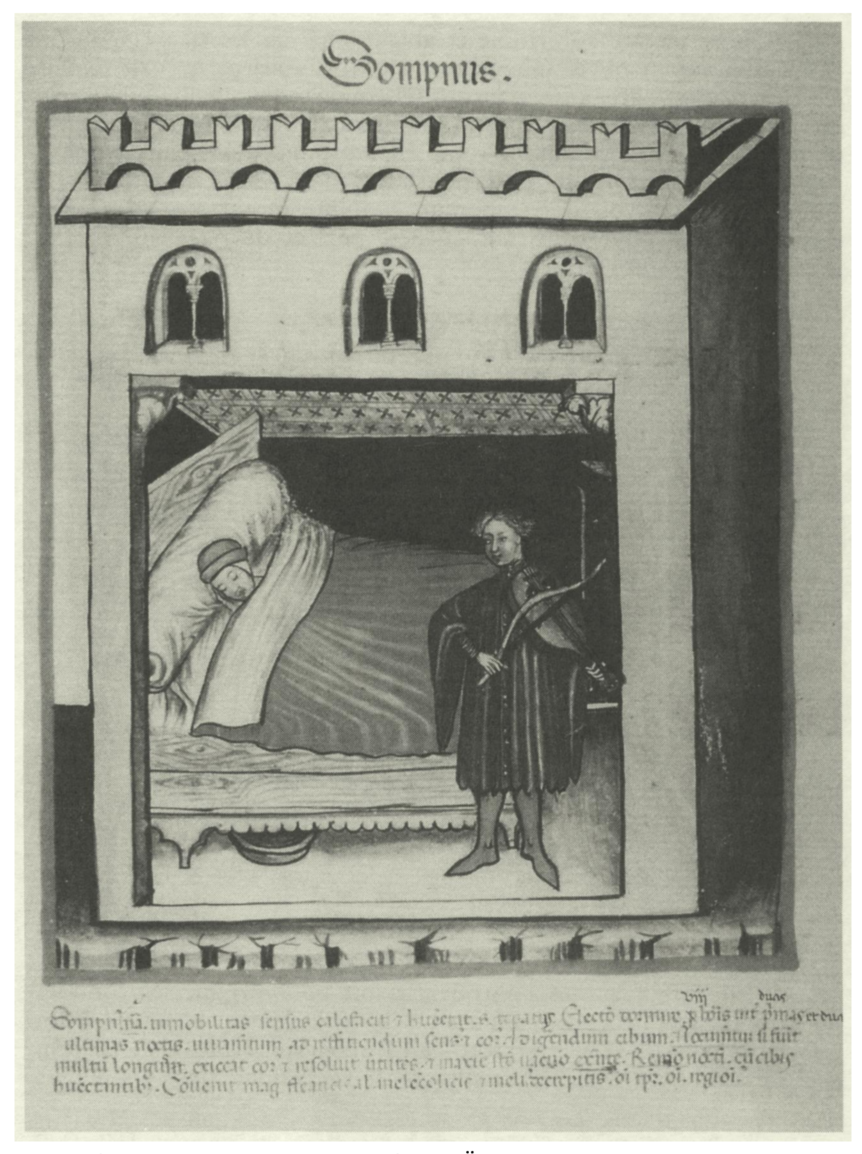


Fig. 1 — *Tacuinum sanitatis*, Vienne, ÖNB, ms. nv. ser. 2644, f° 100.

la folie furieuse, mais cette affection peut également se prêter à une interprétation d'ordre théologique. L'emprise des passions sur la raison humaine dénote en effet chez certains hommes d'Église une sorte d'abandon ou d'absence de Dieu en Saül, dont seule la douceur de la harpe de David peut rétablir la présence. Dans le même ordre

d'idées, si le pauvre Job, ruiné et abandonné par les siens sur un tas de cendre, peut trouver un certain réconfort spirituel et une sérénité intérieure, c'est parce que, dans un tel contexte théologique, les mélodies discrètes des bas instruments que ses trois amis sont venus lui jouer, apparaissent comme le reflet sur terre de l'harmonie divine — la *musica mundana* — et de la musique céleste. En cela, elles seules détiennent le pouvoir de rétablir un équilibre moral et une présence divine chez les êtres souffrant de désespoir et de mélancolie[8].



Fig. 2 — Psautier de la reine Isabelle d'Angleterre, après 1308. Munich, Cod. Gall. 16, f° 35 v°.

Dans une autre perspective, les vertus thérapeutiques spécifiques des instruments à cordes pourraient avoir pour origine les connotations fondamentalement féminines qu'ils véhiculent, notamment à travers leurs cordes[9]. La littérature et l'iconographie profanes en donnent l'exemple à travers le *Roman de Tristan*, dont plusieurs manus-

8. PIERRE DE NESSON, *Les Neuf Leçons de Job*, Paris, B.N., ms. fr. 1225, f° 40, XVe siècle, et un Livre d'Heures à l'usage de Rouen, Paris, B.N., ms. lat. 1381, f° 62, XVe siècle. Se référer au texte biblique *Job* 1, 8 à 12.

9. Les cordes ne sont pas les seuls éléments féminins de ces instruments. Leurs instrumentistes sont en effet souvent des musiciennes au fort pouvoir musical telles que les sirènes séductrices et maléfiques qui jouent fréquemment de la harpe dans l'iconographie des bestiaires. De plus, la féminité et de leur personne et de leur instrument à cordes n'est pas étrangère au milieu dans lequel elles évoluent, à savoir l'eau. Ce thème est également commun au *Roman de Tristan et Iseut*, dans lequel l'attachement des peuples irlandais à la fois à la mer et à la harpe est tout à fait explicite et encore très actuel.

crits du XVe siècle sont ornés de l'image d'Iseut cherchant à consoler Tristan de leur séparation, au moyen des mélodies douces, et sans doute maternelles, de sa harpe[10]. Grâce à cette harpe, Iseut est assurée de toucher Tristan au plus profond de ses émotions et de son désespoir : d'une part, l'instrument est au cœur de leur amour, puisque c'est Tristan qui lui a appris à en jouer ; d'autre part, il est à l'image d'Iseut, orné de longues cordes blondes comme sa chevelure, et il est délicat et doux comme elle. La harpe de Tristan et Iseut est d'une certaine manière une source d'espoir et de réconfort pour leur amour désespéré. Aussi, du XIIIe siècle au XVe siècle, l'iconographie révèle que les instruments à cordes tiennent lieu de palliatifs spirituels et affectifs aux désespérés et aux mélancoliques.

Mais cette iconographie révèle également que l'emploi systématique des instruments à cordes de l'ensemble de « bas » en musicothérapie serait d'ordre, non plus acoustique, mais historique. La connaissance des vertus sédatives de la musique remontant à l'Antiquité, il est effectivement fort probable que les penseurs médiévaux se sont contentés de reprendre dans leurs traités de médecine les instruments à cordes que les philosophes antiques avaient cités certainement en connaissance de cause. Depuis Pythagore, qui conseillait le jeu de la cithare pour calmer les passions[11] et qui fut repris par Platon dans le *Cratyle*, par Aristote dans son *Problème* XXX[12], puis par ses successeurs médiévaux, l'idée dominante est qu'« il y a du rythme et du nombre dans le corps comme dans l'âme » ; or le rythme et le nombre constituent précisément les fondements de la musique. Aussi une âme est-elle malade quand ses mouvements, ses rythmes et son harmonie intérieurs pâtissent d'un déséquilibre rythmique et harmonique. L'influence des mouvements extérieurs et harmonieux de la musique lui permet de retrouver son harmonie initiale et donc de ramener à l'ordre ses passions déréglées. L'action apaisante de la musique sur l'âme est encore couramment évoquée à travers l'expression « la musique adoucit les mœurs »...

Tout en résumant avec une certaine justesse les qualités thérapeutiques attribuées à la musique dans les cas de mélancolie et d'hystérie, un extrait du Livre III des *Étymologies* d'Isidore de Séville indique par ailleurs que la musique ne soigne pas seulement les maladies nerveuses, mais s'applique aussi à celles qui sont de nature organique:

> « La musique apaise les excités, comme on le lit à propos de David qui débarrassa Saül de l'esprit immonde au moyen de

10. Vienne, Ö.N.B., ms. 2537, f° 103, 118, 474 v° ; Paris, B.N., ms. fr. 102, f° 134 v°, 159, et ms. fr. 103, f° 1 ; Bruxelles, Bibl. Roy., ms. 14697, f° 99 v°, 213 v°, 449 v°, vers 1435 ; Genève, Bibl. Univ., ms. fr. 189, vers 1470.

11. Cf. J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1987, p. 159.

12. ARISTOTE, *Les Problèmes*, trad. J. Barthélemy de Saint-Hilaire, Paris, 1891, 2 vol.

> l'art de la musique. Chez les animaux eux-mêmes, comme les serpents, les oiseaux et les dauphins, la musique suscite en eux l'écoute de leur propre mélodie. Mais tout ce que nous proférons par la parole, et tous les mouvements que nous sentons à l'intérieur de nous-mêmes, par le pouls des veines, sont associés, comme on le montre, aux vertus de l'harmonie par l'intermédiaire des rythmes musicaux. »

Définis par Pythagore, les rapports entre le pouls et les rythmes musicaux ont surtout retenu l'attention des deux principaux théoriciens de la musique du Moyen Âge, Boèce et Cassiodore. Ils professent en effet au VIe siècle, chacun dans leur *De Musica*, que les pulsations des veines se font d'après les règles du rythme musical[13]. Ainsi, les battements musicaux étant inscrits dans le corps humain, la musique peut agir physiquement sur certains dérèglements physiologiques tels que la fièvre, la peste ou même la sciatique, afin de rétablir une harmonie rythmique à l'intérieur du corps. Enfin, face à tous ces témoignages iconographiques et écrits, il est difficile de ne pas évoquer, même rapidement, la « catharsis » exposée par Aristote dans le *Problème* XXX. Plus que le simple délassement musical proposé dans les cas précédents, il s'agit d'une méthode de purgation médicale destinée aux tempéraments mélancoliques et visant à les libérer de leurs sentiments de crainte et de tristesse. L'intervention de la musique dans le cadre de la « catharsis » aristotélicienne ne consiste pas à extraire les passions de l'âme et du corps, mais à les entretenir de telle sorte que leur gonflement excessif conduise à leur évacuation, leur libération et donc au soulagement du malade. Ainsi, les prémisses de la psychiatrie moderne sont-elles déjà inscrites dans la musicothérapie préconisée par les penseurs antiques et médiévaux pour le traitement des « accidents de l'âme ».

Instruments de musique ou instruments de torture ?

À l'opposé des effets bénéfiques causés par les douces sonorités de la vièle à archet sur les dérèglements mentaux et physiologiques de l'homme, le fort volume sonore des représentants de la famille de « haut » ajoute à la douleur de certains patients. Ce pouvoir malfaisant et quasi insoupçonné de la musique instrumentale est illustré dans un graduel du XIVe siècle par une scène unique en son genre[14]. Au centre de la bordure, un personnage mi-homme mi-griffon, aux traits tirés et désespérés, la bouche grande ouverte comme pour crier, se bouche les oreilles avec ses deux mains. La souffrance qu'il exprime

13. BOÈCE, *De Institutione Musica Libri 5*, Leipzig, Friedlein, 1867. CASSIODORE, *De artibus ac disciplinis liberalium artium, cap. 5. De Musica, PL* 70.

14. *Graduel franciscain de Jean de Valkenburg*, Cologne, Wallraf-Richartz Museum, ms. 1001 b, f° 215 v°, 1re moitié du XIVe siècle.

provient manifestement du bruit qui règne autour de lui : à sa droite, un homme agite de la main une énorme cloche, tandis qu'à sa gauche une femme s'apprête à lui souffler un coup de trompette dans les oreilles. Cette scène donne ainsi un exemple concret d'agression physique de l'oreille, provoquée par le « bruit musical » des instruments de « haut ».

Cette sensation de douleur auditive engendre nécessairement une souffrance morale, dont la valeur émotionnelle émane pour une large part du contexte social et spirituel dans lequel elle est endurée. C'est principalement avec le développement de l'iconographie profane des romans et des chroniques du XIVe et du XVe siècle que ce genre de souffrance en musique est représenté. Il met en scène, par exemple dans une miniature de *L'Histoire de Renaut de Montauban* datant du XVe siècle[15], l'annonce publique du bannissement d'un homme par un conseiller municipal, qui est accompagné par un trompettiste et un joueur de sacqueboute[16]. Leurs sonneries bruyantes et clinquantes participent alors activement au cérémonial de la déchéance juridique et morale du banni. C'est une façon de lui faire éprouver encore plus fortement son déshonneur et de lui signifier sa mort civile. D'autre part, le message sonore des deux trompettes s'adresse aussi, et surtout, à la population qui ne s'en trouve que plus impressionnée : c'est une manière de garantir l'ordre public et la paix sociale.

Le climat de terreur instauré par la musique au cours des annonces de bannissement est sensiblement identique à celui qui règne lors des exécutions capitales. Ce sont encore des trompettes qui accompagnent et même amplifient la souffrance morale, et bientôt physique, du condamné à mort représenté sur la place publique dans les miniatures du *De Bello Judaico* de Flavius Josèphe et des *Chroniques* de Froissart[17]. Plus elles sonnent haut et fort, plus elles communiquent la douleur personnelle du condamné au public, tout en suscitant la peur. Ainsi, le rôle des « hauts » instruments viserait à décrire acoustiquement le terrible spectacle auquel assiste l'ensemble des habitants de la ville. Mais il révèle également la troublante proximité que ces instruments entretiennent avec le royaume des morts, expliquant par conséquent la frayeur qu'ils provoquent chez les hommes.

L'iconographie du charivari du *Roman de Fauvel*[18] illustre parfaitement la fonction de médiateurs entre le monde des enfers et celui des vivants qu'exercent les instruments de haut. À l'occasion du remariage d'un veuf avec une jeune femme, la bande des jeunes exprime son mécontentement face à une telle entorse aux règles de la commu-

15. *L'Histoire de Renaut de Montauban*, Bruxelles, Bibl. Roy., ms. 7, f° 18 v°.

16. La sacqueboute appartient à la famille des cuivres, elle est l'ancêtre du trombone.

17. FLAVIUS JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, Paris, B.N., ms. lat. 6067, f° 58 ; FROISSART, *Chroniques de France et d'Angleterre*, Berlin, Dépôt Breslau 1, ms. Rehd. 3, f° 44.

18. *Le Roman de Fauvel*, Paris, B.N., ms. fr. 146, XIVe siècle.

nauté. Elle mène alors un grand tapage en frappant sur des tambours et des chaudrons devant la maison des nouveaux mariés. Ceux-ci souffrent certes d'être bruyamment malmenés et agressés en public par le tintamarre musical de la jeunesse mécontente que l'une des leurs ait été prise par un homme mûr. Mais le couple craint plus encore la colère de la défunte qui se fait entendre du monde des morts par le biais des hauts instruments. Ainsi, leur fonction médiatrice entre le couple et la communauté d'une part, et le groupe des morts d'autre part, s'avère fondamentale dans le rituel du charivari.

La souffrance, la peur, la mort et la musique instrumentale se côtoient également sur les champs de bataille de la fin du Moyen Âge. L'iconographie profane de cette époque les rattache presqu'exclusivement au domaine de la stratégie militaire et politique. Les scènes de guerre sont nombreuses en cette fin très troublée du Moyen Âge et représentent le plus souvent aux abords de la bataille trois ou quatre soldats à cheval qui soufflent vigoureusement dans une trompette droite en direction de leur camp. De cette manière, les ménestrels royaux d'une miniature de *L'Histoire de Charles Martel*[19] signalent à leur armée les différentes manœuvres militaires à suivre, et surtout ils augmentent considérablement le bruit ambiant des combats. Le recours fréquent aux trompettes et aux tambours de guerre sert ainsi à tromper l'ennemi par diverses tactiques de bruitage, ou à l'effrayer et à l'impressionner davantage pendant le combat. C'est ce qui transparaît d'une magnifique miniature de la *Bible du cardinal Maciejowski*[20] (fig. 3), dans laquelle des soldats à cheval dirigent agressivement leurs longues trompettes droites vers l'armée ennemie, terrorisée et en déroute. Aux souffrances physiques des combattants blessés s'ajoute donc la peur panique, avivée par les sonorités clinquantes et percutantes des trompettes.

Ainsi, à travers les images de bannissement, d'exécution capitale, de charivari et de guerres, le rôle essentiel de la musique instrumentale, et plus particulièrement des « hauts » instruments à vent, consiste-t-il à produire un climat sonore quasiment insoutenable pour l'audition et par conséquent émotionnellement angoissant.

L'iconographie religieuse des œuvres bibliques, liturgiques et théologiques de la fin du Moyen Âge offre quant à elle d'autres cas de douleur liée à la musique. Il s'agit de nombreuses représentations du Jugement Dernier peintes par exemple dans les images des *Heures dites de Sobiesky*[21]. Sur fond de crise politique et spirituelle, ces images religieuses ont en commun avec les précédentes les thèmes de la mort et de la peur de l'Au-delà dont les trompettes droites et leurs sonorités impressionnantes restent indissociables. Dans ces circonstances dra-

19. *L'Histoire de Charles Martel*, Bruxelles, Bibl. Roy., ms. 9, f° 416 v°, XVe siècle.
20. New York, Pierpont Morgan Library, ms. 638, f° 13.
21. *Les Heures de Sobiesky*, Windsor, Royal Library, f° 109.

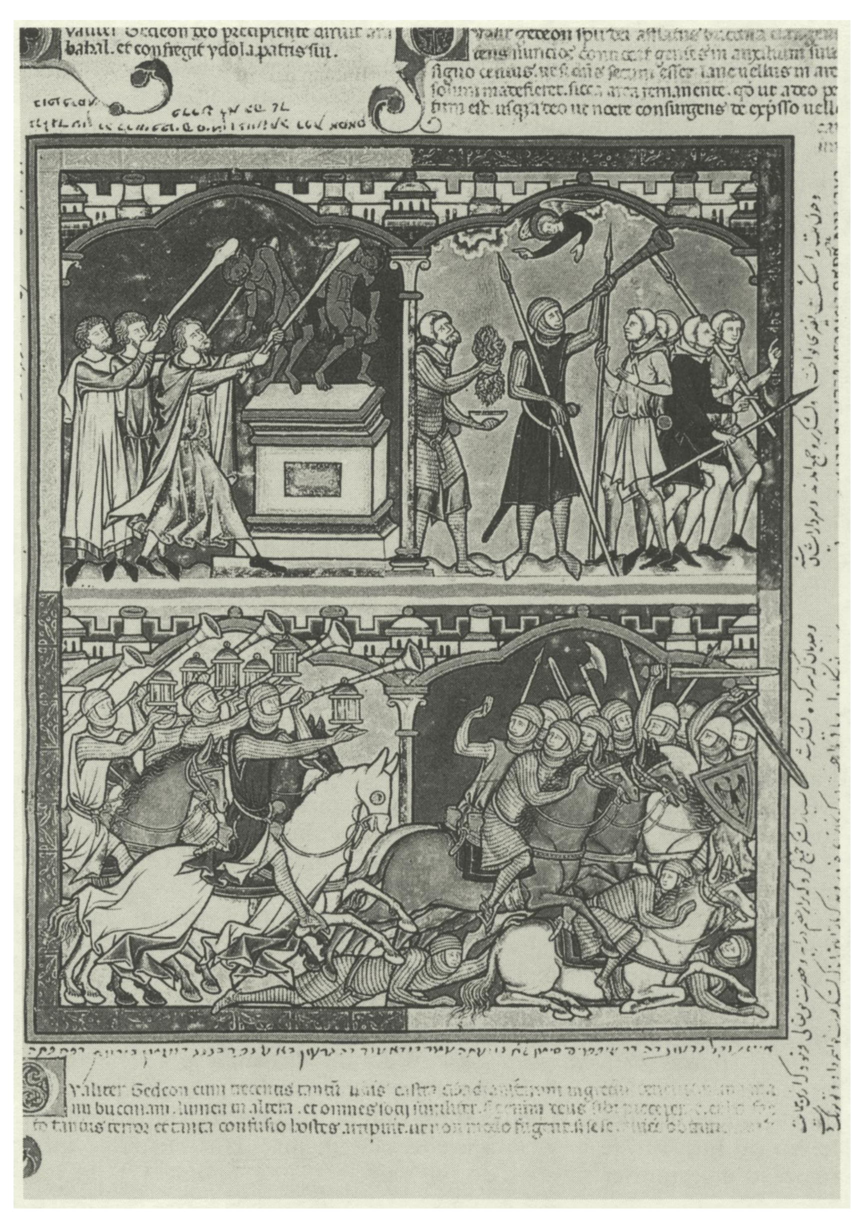


Fig. 3 — *Bible de Maciejowski*, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 638, f° 13.

matiques et apocalyptiques, elles sont jouées par les anges musiciens entourant Dieu le Père. Leur lien avec la souffrance humaine semble inscrit dans l'orientation systématique de leur pavillon vers le bas de l'image, là où les âmes des fidèles commencent à sortir de leur tombeau et à implorer la miséricorde divine. Par leurs fortes sonorités, claires et majestueuses, ces « trompettes de la mort » se font les bruyants interprètes du Jugement de Dieu et préfigurent les terribles châtiments de la damnation éternelle. En instaurant ainsi une atmosphère de terreur eschatologique, elles renforcent sensiblement le caractère apocalyptique du Jugement final.

Celui-ci trouve son prolongement dans les représentations de l'Enfer, comme par exemple dans celle d'une miniature de la *Cité de Dieu* de saint Augustin[22]. L'Enfer fait certes horreur à voir, mais aussi à entendre : au milieu de tant de flammes, de damnés en pleurs, d'instruments de tortures et de diablotins ricanants, il règne sans aucun doute un « bruit d'enfer » ! Ne voit-on pas un diable soufflant dans une cornemuse ou frappant énergiquement sur un tambour aux oreilles d'un torturé ? Associant souffrance auditive et souffrance morale, cette image rejoint alors la marge du graduel du XIVe siècle présentée plus haut.

L'iconographie religieuse et profane du XIVe et du XVe siècle a donc montré la fonction d'intermédiaire sonore qu'exerce la musique des hauts instruments entre les hommes et l'ordre moral et social d'une part, entre les vivants et l'angoisse de la mort et de l'Enfer d'autre part. De cette manière, ce type de musique instrumentale intervient dans la souffrance physique et morale des hommes, non plus pour l'atténuer, mais au contraire pour lui ajouter une note dramatique. Déterminée par le contexte politique et spirituel profondément perturbé de la fin du Moyen Âge, l'iconographie musicale de la souffrance de cette époque se démarque par conséquent de celle des siècles précédents.

Un *instrumentarium* à part est également très présent dans les bordures marginales des livres d'heures, des bréviaires et des psautiers datant principalement du XIVe siècle. L'intérêt de ces marges musicales est qu'elles contiennent un paradoxe acoustique lié à la douleur. Parmi les plus parlantes figurent celles qui bordent les pages du *Livre d'Heures de Jeanne d'Évreux* datant des années 1325[23], dans lesquelles divers êtres hybrides grattent avec un plectre ou raclent avec un râteau la mâchoire osseuse d'un animal de type bovin, parodiant le jeu du luth ou de la vièle à archet. De même, dans la marge inférieure d'un psautier anglais du XIVe siècle[24], une femme (?), la tête

22. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Mâcon, Bibl. Mun., ms. 2, f° 7, XVe siècle.
23. *Les Heures de Jeanne d'Évreux* enluminées par Jean Pucelle, New York, Cloisters Museum, ms. 54.1.2, f° 149, 154 et 183, vers 1325.
24. Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 5, f° 164.

dans un chaudron, frotte un gril avec une paire de pinces à feu ; tout comme un griffon « vièle » un soufflet également avec des pinces à feu dans la bordure du *Psautier Ormesby*[25].

Tous ces ustensiles ont de paradoxal d'être utilisés comme des instruments de musique sans réellement en être. Et c'est en quelque sorte dans cette ambiguïté qu'ils se trouvent liés à la souffrance et par là à la mort, puisque les pinces à feu, le soufflet et le gril incarnent sans équivoque les instruments de torture de l'Enfer. De même, les mâchoires animales feraient référence à la douleur physique causée par la décomposition charnelle et la mort. Mais surtout, tous ces objets musicaux et ces instruments de torture ont la particularité de ne produire aucun son musical. Si l'on songe à l'effrayant tintamarre émis par les instruments de « haut », le paradoxe est de taille ! Disons plus précisément qu'il est organologique et acoustique : ces instruments qui n'en sont pas engendrent des sentiments d'angoisse autrement plus déstabilisants que les sonneries des trompettes, justement parce qu'ils ne produisent que du silence, un « silence de mort ». Ces représentations annoncent en quelque sorte celles des danses macabres des XVe et XVIe siècles, car il est frappant de constater que très souvent les squelettes musiciens qui mènent la ronde brandissent leurs instruments au lieu d'en jouer. Ils entraînent ainsi leurs victimes dans une danse macabre totalement dépourvue de toute mélodie, malgré la présence des instruments de musique. De ce vide sonore naissent inévitablement un mal-être et une souffrance morale.

Ce rapide panorama sur la souffrance et ses relations avec la musique instrumentale met donc au jour une reproduction parfaite des deux ensembles instrumentaux du Moyen Âge : les sonorités claironnantes et terrifiantes des « hauts » accentuent considérablement la douleur humaine, alors que les mélodies douces et harmonieuses des « bas » au contraire l'apaisent et apportent un réconfort moral au souffrant. Sans toutefois systématiser à outrance cette répartition instrumentale, il existe néanmoins dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge une relation très forte entre les hauts instruments et le monde des morts qui intensifie profondément le sentiment de peur chez les hommes et par conséquent leur souffrance. Ce rapport particulier du bruit musical des hauts instruments avec la mort est sans doute né de l'omniprésence et de l'obsession de la mort dans la vie et les mentalités des hommes de cette époque de crises. En revanche, une continuité instrumentale se poursuit depuis l'antiquité grecque dans les images des XIIIe, XIVe et XVe siècles. Elle concerne les instruments de l'ensemble de bas qui sont utilisés dans le cadre de la musicothérapie des maladies mentales et organiques : images idéales de l'harmonie divine sur terre, les sonorités douces et suaves des instruments à cordes servent de remède spirituel et affectif aux âmes et aux corps en

25. Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 366, f° 24, XIVe siècle.

souffrance. Ainsi, l'écoute du volume sonore et des timbres colorés des instruments du Moyen Âge à travers l'iconographie se révèle être une manière d'appréhender l'influence bienfaisante ou malfaisante que leurs mélodies exercent sur la sensibilité des hommes de cette époque.

L'ambivalence du pouvoir de la musique instrumentale, sa connaissance et son utilisation, ne sont pas particulières au Moyen Âge, puisque de nos jours la psychiatrie moderne a encore recours à la pratique de la musicothérapie[26], tandis qu'à l'inverse, les sirènes de police, héritières directes des trompettes municipales, laissent planer sur leur passage une sensation d'inquiétude. Enfin, de façon plus empirique encore, l'instrument de musique est par lui-même un véritable instrument de torture. Qu'il soit à vent, à cordes ou à percussion, sa pratique assidue suppose en effet une contrainte et une discipline du corps et de l'esprit qui ne vont pas sans souffrance physique et morale.

26. Dans un autre domaine, certaines stations de métro et de RER très fréquentées, comme les Halles par exemple, diffusent de la musique classique, créant ainsi une ambiance plus sereine et sécurisante.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 37-49

Piroska ZOMBORY-NAGY

LES LARMES DU CHRIST DANS L'EXÉGÈSE MÉDIÉVALE[1]

D'après le Nouveau Testament, Jésus pleura trois fois dans sa vie. Le dernier épisode, le plus connu, dont le souvenir l'emportera dans les mentalités communes de la fin du Moyen Âge jusqu'à notre époque, se trouve dans l'Épître aux Hébreux (5, 7). En se retirant pour prier dans le jardin des Oliviers après la Cène, Jésus versa des larmes de douleur à la pensée de sa Passion :

> « C'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance... »

Cette image familière du Dieu incarné en *homme de douleur* distille l'essentiel de la représentation christique de la modernité occidentale, par contraste avec le Christ-roi glorieux de la période carolingienne. Affliction et pleurs s'associent ici : cette figure du Christ incarne la souffrance humaine que Dieu assume pour notre salut. Mais si Jésus fond en larmes trois fois lors de sa vie terrestre, seules les larmes de l'Épître expriment sa souffrance. Examinons donc les deux autres cas.

La première scène des larmes du Christ selon la chronologie de l'histoire sainte est relatée par l'Évangile de Jean (11, 35) : Jésus pleure avant de ressusciter Lazare. Son esprit frémit alors, il se trouble à la vue de Marthe et des Juifs en pleurs : il a les larmes aux yeux, il pleure *(lacrymatus est)*. Les Juifs voient en ses larmes une preuve de son amour pour Lazare ; mais Jésus ne pouvait pleurer sur la perte de son ami qu'il allait ressusciter. Il connaissait son pouvoir et son rôle.

1. Je tiens à remercier Nora Berend, Alain Boureau, Gilbert Dahan, Véronique Frandon et Sylvain Piron pour leurs généreux conseils, aides et relectures.

Le second épisode présente la même particularité « prophétique ». Selon Luc (19, 41), Jésus pleure à l'entrée de Jérusalem sur le sort futur de la ville, comme il le dit lui-même. Le caractère prophétique de ces pleurs, provoqués par un événement à venir, relie les deux textes. Le Christ pleurant est le Dieu-homme par excellence : le divin qui *sait* en lui n'empêche pas la partie humaine de s'émouvoir.

Un travail sur les interprétations médiévales des larmes du Christ conduit à une interrogation globale sur le lien de la souffrance et des larmes dans la culture chrétienne. D'emblée, nous avons coutume de les associer ; toutefois l'affliction n'a jamais été la cause unique des pleurs. Il apparaît que les pleurs médiévaux débordent du champ de la souffrance et de la tristesse pour s'articuler à d'autres émotions fortes, inexprimables par les mots : regret des péchés lors de la prière et de la pénitence ; bonheur céleste anticipé des saints qui disposent du don des larmes ; ou encore compassion et langueur d'amour. Pour explorer cette fortune des larmes dans l'Occident chrétien au Moyen Âge, on examinera l'exégèse des trois passages néotestamentaires sur les larmes du Christ. Compte tenu de l'importance de la littérature exégétique médiévale[2], l'enquête ne peut constituer qu'un sondage. Ainsi le corpus des sources utilisées se réduira à quelques commentaires médiévaux, importants, répandus et facilement accessibles, de ces trois versets, produits entre l'époque patristique[3] et le XIIIe siècle[4].

Les scènes bibliques qui font apparaître les larmes fonctionnent comme des séquences narratives chargées de sens pour leurs exégètes. Mais les commentateurs s'interrogent également sur la cause et le sens des larmes de Jésus. Les larmes christiques ont servi au Moyen Âge

2. Pour repérer les sources, cf. F. STEGMÜLLER *Repertorium biblicum medii aevi*, 11 vol., Madrid, 1950-1980. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1944 (Bibliothèque thomiste, XXVI) ; pour une bibliographie de base, cf. B. SMALLEY, *The Gospels in the Schools c. 1100-1280*, Londres, Hambledon Press, 1985 ; *Le Moyen Age et la Bible*, G. LOBRICHON et P. RICHÉ éd., Paris, Beauchesne, 1984 ; *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2 : *The West from the Fathers to the Reformation*, G.W.H. LAMPE éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1969 ; H. DE LUBAC, *L'Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1959.

3. Parmi les pères grecs, je n'ai pris en considération que les plus importants, connus au Moyen Âge en Occident.

4. Pour Luc 19, 41, j'ai utilisé les auteurs suivants : Origène, saint Ambroise, saint Jérôme, Grégoire le Grand, Bède, Walafrid Strabon, Bruno de Segni, la Glose ordinaire, Pierre Comestor, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Thomas d'Aquin *(Catena Aurea = CA)*, Bonaventure, Nicolas de Lyre. Pour Jean 11, 35 : Jean Chrysostome, Cyprien, Augustin, saint Jérôme, Paterius (résumé de Grégoire le Grand), Alcuin, Paulin d'Aquilée, Walafrid Strabon, Bruno de Segni, la Glose ordinaire, Robert de Liège, Pierre Comestor, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Thomas d'Aquin *(Catena, Commentaire de Jean)*, Nicolas de Lyre. Pour *l'Épître aux Hébreux* 5, 7 : Jean Chrysostome, Alcuin, Raban Maur, (Ps.) Haymon d'Auxerre, Claude de Turin, Pseudo-Brunon, Lanfranc, Hervé de Bourg Dieu, la Glose Ordinaire, un pseudo-Hugues de Saint-Victor, Pierre Comestor, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Cher, Thomas d'Aquin, Nicolas de Lyre.

de modèle — rhétorique sans doute, pratique peut-être — à des pleurs qu'on qualifiera de « chrétiens », entendant par là ceux qui prennent sens dans un réseau religieux de significations et de communication. Finalement on verra que les exégètes scolastiques ont tenté de systématiser leur analyse des larmes à partir de celles que le Christ avait versées.

Les scènes de pleurs

L'exégèse médiévale, qui reprend pour l'essentiel l'héritage patristique, confère une interprétation autorisée aux passages bibliques. Une signification générale est ainsi attribuée à chaque scène, signification qui se retrouve, avec des variantes, pratiquement dans chacun des commentaires.

Pour les exégètes du passage de Jean, les larmes et le trouble de Jésus apparaissent comme une *ostentation*[5] de la nature humaine que Dieu a revêtue : à part Cyprien, tous avancent cette explication. La résurrection de Lazare, qui préfigure la Résurrection de la fin des temps, met en scène Jésus, à la fois Dieu et homme[6]. L'effort pour comprendre les larmes de Jésus sur un mort — de ce Jésus même qui enseignait la vie éternelle — pousse les commentateurs à voir en Lazare le représentant de l'humanité entière que le Christ cherche, en vain, à sauver. Il pleure alors sur les péchés qui ont rendu l'homme mortel, sur son échec partiel en tant que sauveur.

Les larmes de Jésus à l'entrée de Jérusalem s'expliquent par l'évocation des péchés de la ville et de son aveuglement, qui entraînera — comme punition pour la mise à mort du Christ —, sa propre perte. Sur la base du rapprochement établi entre la Jérusalem historique et « notre Jérusalem », à savoir le *siècle* où l'on vit[7], la scène permet la moralisation : les péchés de la ville qui ne se repent pas et ne reconnaît pas son visiteur (le fils de Dieu) représentent tous les péchés des hommes.

5. Cf. PATERIUS, *Liber de Expositione Veteris ac Novi Testamenti, de diversis libris s. Gregorii Magni concinnatus, PL* 79, col. 1079 ; WALAFRID STRABO, *Expositio in quatuor Evangelia, In Johannem, PL* 114, col. 910 ; *Glossa ordinaria*, dans *Biblia Sacra, cum Glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani franciscani*, Douai, 1617, t. V, col. 1194 ; ALBERT LE GRAND, *In Evangelium Johannis,* XI, 3335, dans *Opera Omnia*, A. BORGNET éd., t. 24, Paris, L. Vivès, 1896, p. 450 ; THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium Sancti Johannis Lectura,* R. CAI éd., Turin-Rome, Marietti, 1952, (désormais abrégé en : *In Joh.*) cap. XI, lectio V, p. 497 ; NICOLAS DE LYRE, *Postilla, op. cit.*, t. V, col. 1194.

6. AUGUSTIN, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, CC SL 36, Turnhout, Brepols, 1954, 49, 18, pp. 428-9 ; PATERIUS, *op. cit.*, col. 1079 ; WALAFRID STRABO, *op. cit.*, col. 910 ; THOMAS D'AQUIN, *In Joh.*, XI, *op. cit.*, p. 496 ; NICOLAS DE LYRE, *op. cit*, t. V, col. 1194, etc.

7. Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur saint Luc,* 38, SC 87, H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON éd., Paris, Le Cerf, 1962, pp. 444-445.

Dans l'épître aux Hébreux, les larmes font partie du dispositif de signes qui accompagnent le processus menant à la mort de Jésus, preuve principale de la réalité de l'Incarnation. Les pleurs du jardin des Oliviers — des larmes d'agonie[8] — renvoient directement à la souffrance future du Christ. Larmes et cris s'assimilent aux prières et aux supplications ; écoutées et exaucées par le ciel, elles créent un type d'efficacité nouveau. C'est pourquoi la prière en larmes constituera une condition privilégiée de l'écoute céleste. Par ailleurs, si les larmes du Christ *préfigurent* la Passion, elles participent *déjà* à l'acte salvateur. Dans l'Épître, Jésus se transforme par sa prière en une hostie recevable *(hostia acceptabilis)*[9] pour Dieu. L'offrande de sa personne le rend digne de l'accomplissement de son vœu. Le Père accepte le sacrifice, ce don de soi *(oblatio)*[10] du Christ incarné : sa mort se comprend alors par la métaphore eucharistique que Jésus vient d'instituer lors de la Cène.

Les causes des pleurs : la mort et le péché

Le Christ pleure sur la mort de Lazare ; ses pleurs s'interprètent, selon saint Cyprien au IIIe siècle, comme l'expression du regret ressenti à l'idée de ramener Lazare aux misères terrestres[11] dont il vient d'être libéré. Cette explication de la cause des larmes versées sur Lazare subit une transformation sensible de l'époque patristique au Moyen Âge, parallèlement à l'adoucissement graduel de l'attitude ecclésiastique face au deuil[12]. Il s'agit, tout d'abord, d'autoriser les larmes de deuil, avant de préciser les conditions et les causes des pleurs qu'un chrétien doit verser. Les premiers textes exégétiques autorisant

8. Luc 22,43 renvoie à cette scène explicitement comme à l'agonie ; cette référence apparaît aussi dans les commentaires du texte des Hébreux.

9. ALCUIN, *Expositio in epist., Heb. V, PL* 100, col. 1054. Ce passage, qui fait partie du premier commentaire latin des Hébreux, est copié par RABAN MAUR, *Expositio in Epistolam ad Hebraeos, PL* 112, col. 743-744, le (Ps.) HAYMON D'AUXERRE, *Expositio in Epistolam ad Hebraeos, PL* 117, col. 856, CLAUDE DE TURIN, *Expositio in Epistolas Pauli, In Epist. ad Hebr., PL* 134 (sous le nom d'ATTON DE VERCEIL), col. 753 sq.

10. PIERRE LOMBARD, *Collectanea in Epistolas divi Pauli, In Epistolam ad Hebraeos, PL* 192, col. 437 parle de *victima* ; le thème du sacrifice est présent dans tous les commentaires. *Oblatio :* cf. ALCUIN, *Expositio in epistolas, Heb.V., PL* 100, col. 1054 ; RABAN MAUR, *Expositio..., PL* 112, col. 743-744 ; (Ps.) HAYMON D'AUXERRE, *Expositio..., PL* 117, col. 856.

11. CYPRIEN, *Epistola ad Turasium presbyterum, PL* 4, col. 435.

12. Cf. entre autres E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Del lamento pagano al pianto di Maria,* Turin, Einaudi, 1958, pp. 322-333 : « La polemica cristiana » ; A.C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, 1941, pp. 176-184, et sur le Moyen Âge central, M. LAUWERS, *La Mémoire des Ancêtres, le souci des morts. Fonction et usage du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Thèse de doctorat d'histoire nouveau régime, dirigée par Jacques Le Goff, Paris, EHESS, 1992.

les pleurs du deuil datent de l'époque patristique ; ils mettent l'accent sur le *comment*, sur la façon de pleurer. Pour Jean Chrysostome, déplorer les défunts semble humain : son argument décisif porte sur le fait que ne pas pleurer serait digne d'une bête sauvage, et donc inhumain[13]. Dans certaines conditions, dit-il, on peut, il faut verser des larmes. Comme l'indique Jean Chrysostome, il convient de pleurer avec modération, car seule la séparation d'avec l'être aimé peut être cause légitime de tristesse — et non pas la mort elle-même, qui libère le défunt du joug terrestre, en attente de la Résurrection. Deux façons de pleurer la mort de l'autre doivent alors être distinguées : l'une, désespérée et incroyante, apparentée au péché de l'*acedia*, et l'autre, modérée, modelée sur les larmes du Christ, qui tient compte de la Rédemption. Ces deux types de pleurs font écho, sous la plume de saint Cyprien, aux deux tristesses — selon le siècle et selon Dieu — mentionnées par la seconde Épître de Paul aux Corinthiens (II Cor 7, 10).

Dans une deuxième période, qui correspond au Moyen Âge central, il s'est agi pour l'institution ecclésiastique de prendre progressivement en charge les rituels de deuil qu'elle n'avait pas réussi à éradiquer à part entière. Si Hugues de Saint-Cher cite encore l'argument de Cyprien (en l'attribuant à saint Bernard)[14], Thomas d'Aquin, puis Nicolas de Lyre[15] qui reprend son argumentation, cherchent déjà à justifier la douleur ressentie à la disparition d'un proche. Thomas lui-même s'indigne de la cruauté de la mort, entrée dans le monde à l'instigation du Diable, par le péché, avant de défendre longuement la légitimité de la tristesse du deuil[16].

Le Christ, sans avoir commis lui-même de péché, pleure sur la mortalité fatale des hommes peccamineux. Ce sont bien la dépravation et l'ignorance incarnées par Jérusalem, qui la conduisent à sa perte. Le passage concernant la ville qui condamne Jésus permet aux exégètes d'actualiser le problème général du péché (celui de la chair pour Origène, celui de l'hérésie pour Jean Chrysostome). De même, on l'a vu, la mort de Lazare s'interprète comme la mort du pécheur. Mais si le péché est pour l'homme la cause de toutes ses souffrances et aussi de sa mort, la chute est également à l'origine de la mission terrestre de Jésus. Ainsi, le Christ frémit devant le tombeau de Lazare à l'idée même du péché[17]. Quant au chrétien, il doit pleurer lui-même : le regret permettant d'effacer les péchés se traduit par des larmes, qui contribuent ainsi au processus de purification de l'humanité inauguré par l'avènement du Dieu-homme[18]. Les pleurs lavent la souillure — ils rendent digne de la grâce.

13. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 62 in Joh., PG* 59, Hom. LXII, 4, col. 346.
14. HUGUES DE SAINT-CHER, *Opera Omnia*, Venise, 1703, *In Joh.*, t. VI, p. 357.
15. NICOLAS DE LYRE, *Postilla, In Joh., loc. cit.*, t. V, col. 1193.
16. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In Joh., loc. cit.*, pp. 496-497.
17. HUGUES DE SAINT-CHER, *op. cit., In Joh.*, t. VI, p. 356.
18. L'exemple par excellence en est Marie-Madeleine.

Tristesse et amour

Les larmes, signes participant à la communication, se rapportent également à la nature humaine puisqu'elles trahissent une émotivité. Il convient alors d'examiner les sentiments que le Christ exprime par les larmes et d'observer ainsi la construction intérieure de l'homme à laquelle elles renvoient.

Qu'éprouvait le Christ face aux péchés et à la mort de l'homme, ces déficiences de la condition terrestre ? Le Christ pouvait-il ressentir quelque chose, son humanité était-elle comparable à la nôtre ? Ces questions, toujours latentes, ne furent posées de façon systématique dans les commentaires que par les scolastiques du XIIIe siècle. Ce fait s'explique par l'évolution des méthodes de travail, celle des sensibilités religieuses qui insistaient sur la représentation du Christ en homme et, finalement, par la redécouverte du corpus aristotélicien. Nombre de commentateurs scolastiques considéraient l'exégèse biblique comme un genre interdisciplinaire [19], conception qui laissait la place à un détour psychologique.

Dans les trois situations [20], les larmes du Christ sont des larmes d'affliction pour les exégètes ; cependant ce sont les commentateurs de Jean qui évoquent la tristesse le plus souvent. Les pleurs s'expliquent ici par une souffrance morale qui peut être accompagnée d'une réelle douleur [21] : tristesse sur le sort des hommes que Jésus ne partage qu'à moitié (il n'y a qu'une partie de lui qui souffrira la Passion), l'affliction qu'il éprouve montre son amour pour le genre humain [22]. Tristesse aussi sur son propre sort, sur la condition mortelle et la nature peccamineuse de l'homme, elle a pour pendant la divine largesse du Sauveur. Selon l'argumentation d'Augustin devenue classique, Jésus souffre et meurt *parce qu'il le veut* [23]. Mais Augustin rappelle (et Thomas d'Aquin le suivra dans ce raisonnement) que le Christ dit : « je ne suis pas venu appeler les justes, mais les

19. B. SMALLEY, « The Gospels in the Schools c. 1250-1280. Bonaventure, John of Wales, John Pecham, Albert the Great, Thomas Aquinas », dans IDEM, *The Gospels in the Schools, op. cit.*, p. 241.

20. La tristesse du Christ sur Jérusalem est mentionnée par ALBERT LE GRAND, *In Evangelium Lucae,* XIX, 4142, *loc. cit.*, t. 23, pp. 589-590 ; THOMAS D'AQUIN, *Catena Aurea in quatuor Evangelia [CA],* A. GUARIENTI éd., Rome, Marietti, 1953, Lc 19, 41, t. II, p. 208b ; sur la mort de Lazare, par AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 428 ; THOMAS D'AQUIN, *In Joh., op. cit.*, pp. 496-7 ; NICOLAS DE LYRE, *Postilla*, t. V, col. 1194 ; BONAVENTURE, *Commentarius in Evangelium Lucae,* éd. Quaracchi, t. VII, p. 492, parle à ce propos de *dolor, afflictio*. L'épisode des Hébreux fait écho au passage « *tristis est anima mea usque ad mortem* » (Mt 26, 38 = Mc 14, 34). Cf. *Glossa ordinaria, op. cit.*, t. VI, col. 844.

21. THOMAS D'AQUIN, *In Joh., loc. cit.*, pp. 496-7.

22. *Ibid.*, et BONAVENTURE, *In Johannem, op. cit.*, t. VI, p. 403.

23. AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 428. Repris par Thomas D'AQUIN, *In Joh., op. cit.*, p. 497.

pécheurs. » (Mt 9, 13)[24]. On comprend alors que dans le monde instauré par Jésus, affliction et amour détiennent le pouvoir d'amoindrir le poids existentiel du péché.

Les larmes sont signe d'humanité car elles découlent d'un sentiment. Entre l'intériorité et le comportement « extérieur » de l'homme se dessine une correspondance directe. Comme l'explique Albert le Grand, dans son commentaire du passage de Jean, les pleurs exposent les affects sans médiation :

> « Il frémit, émettant *au-dehors* le son de quelqu'un qui se lamente. Il est troublé *intérieurement,* lorsqu'il considère la misère de la condition humaine dans laquelle [l'homme] tombe à cause du péché ; et de nouveau il pleure, parce que les larmes se répandent de *l'intérieur* vers *l'extérieur*[25]. »

En ce sens, les larmes apparaissent comme la garantie de la véracité du sentiment, garantie également de l'unité de l'homme, composé de corps et d'âme. Ce texte révèle aussi le rôle véritable des manifestations corporelles : elles ne peuvent avoir qu'un statut d'effet d'une cause intérieure — c'est-à-dire, spirituelle, pour les commentateurs médiévaux. Les pleurs sont perçus comme des produits de l'âme plutôt que du corps, de cette âme que le discours et l'action du Christ visent à convertir. Aussi renvoient-ils à son enseignement.

L'enseignement des vertus

Dès les débuts de l'époque patristique, les commentaires sont explicites à ce propos : Jésus a pleuré pour nous apprendre à pleurer. Le vocabulaire des exégètes l'atteste[26]. Chacun des actes du Christ est exemplaire pour le fidèle, ses larmes doivent l'être aussi. Ce sont les Béatitudes du Sermon sur la Montagne qui constituent la base de l'enseignement du Christ au sujet des larmes :

24. AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 429, et THOMAS D'AQUIN, *In Joh., loc. cit.*, pp. 496-7.

25. ALBERT LE GRAND, *In Joh.*, XI, 37, *op. cit.*, t. 24, p. 451 : *Fremebat, extra sonum lugentis emittens. Turbatur intus, miseriam conditionis humanae considerans, in quam incidit ex peccato : et rursus lacrymatur, quare lacrymae de interioribus ad exteriora prorumpunt.* (souligné par l'auteur dans la citation, NDLR)

26. AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 430 : *Quare enim flevit Christus, nisi quia flere hominem docuit ?,* et cet argument est repris par THOMAS D'AQUIN, *CA, In Joh,* t. II, p. 382 ; BRUNO DE SEGNI, *Comment. in Joh., PL* 165, col. 543-4 ; *Glossa ordinaria, In Joh.* XI, 35, t. V, col. 1194 ; THOMAS D'AQUIN, *In Joh., loc. cit.*, p. 497b ; ORIGÈNE, *Homélies sur saint Luc, 38, loc. cit.*, p. 443 ; BRUNO DE SEGNI, *Comment. in Luc, PL* 165, col. 438.

« Toutes les béatitudes dont Jésus parle dans l'Évangile, il les démontre par son exemple, et ce qu'il a enseigné, il le prouve par son témoignage[27]. »

Cependant, les exégètes scolastiques du XIIIe siècle sont les premiers à adopter une attitude analytique face au contenu de cet enseignement. À leurs yeux, chacune des occasions des pleurs christiques offre le modèle d'une des vertus essentielles de l'enseignement chrétien.

Lorsqu'il ramène Lazare à la vie, Jésus fait preuve de compassion et de piété. Sa compassion face à Lazare et ses sœurs est suscitée par la contagion des sentiments des femmes en larmes ; puis, mû par la piété, il prend la décision de ressusciter le mort[28]. Son humanité se manifeste comme une sensibilité, une ouverture aux autres ; mais Jésus perçoit la douleur des endeuillés puisqu'il est *source de piété*[29], de sorte que son amour semble être une vertu de sa personne divine, elle se rapproche de la miséricorde.

Devant Jérusalem, ses pleurs sont des exemples de miséricorde, de piété et de compassion à la fois ; mais ce sont ses pleurs en prière dans le jardin des Oliviers qui englobent le plus de vertus. Jésus ressent tout le poids de sa mission, ses pleurs visent l'humanité entière. Au-delà de la miséricorde, de la piété et de la compassion, ses larmes expriment sa charité, l'obéissance, l'humilité[30] et la révérence envers le Père. Toutes ses paroles sont prouvées par ses actes.

Les vertus ainsi recensées se présentent pour les exégètes comme l'extériorisation rationalisée et moralisée des sentiments[31] du Christ. Un mot, dont la fréquence est remarquable dans les textes du XIIIe siècle, atteste l'attention portée aux phénomènes intérieurs. En arrivant à Jérusalem, Jésus approche de la ville en y projetant ce qu'il sent pour elle. Comme le dit Hugues de Saint-Cher, il y entre « selon l'affect de compassion » ; pour Bonaventure, qui semble bien connaître le texte de celui-ci, « selon l'affect de son cœur » *(cordis affectu)*. Le mot *affectus* s'accompagne le plus souvent d'un génitif ou d'un adjectif qualificatif formé à base du substantif désignant la vertu correspondante : affect de piété *(affectus pietatis)* ou affect de compassion *(compassionis affectu)* chez Hugues de Saint-Cher et Albert ; sous la plume de Bonaventure, Jésus pleure sur la ville de Jérusalem d'une affection très pieuse *(affectio piissima)* et par com-

27. ORIGÈNE, *Homélies sur saint Luc, 38, loc. cit.*, p. 443 ; cf. aussi JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 62. in Joh., PG* 59, col. 347.

28. BONAVENTURE, *In Joh., loc. cit.*, t. VI, p. 402.

29. THOMAS D'AQUIN, *CA, In Joh.*, t. II, p. 382.

30. Après JEAN CHRYSOSTOME qui parle de l'obéissance de Jésus à son Père, c'est Hugues de Saint-Cher qui reprend le premier ce thème.

31. Les textes utilisent le plus souvent le mot *affectus*, que nous pouvons traduire, dans le texte de Hugues de Saint-Cher, d'Albert le Grand et de Bonaventure comme « sentiment (de quelque chose) » ; dans le texte de Thomas d'Aquin et de Nicolas de Lyre, comme « affect ».

passion affectueuse *(compassio affectuosa)*[32]. Mais l'*affectus* sans référence à des vertus[33], ou utilisé avec *humanus*[34], exprime un état affectif qui permet ensuite l'exercice des vertus. L'enseignement du Christ au sujet des larmes devient alors une éducation morale et sociopsychologique à la fois qui met en relation sentiments, vertus et leur expression appropriée à partir d'une disposition affective générale propre à l'homme. En fonction du type de situation où elles interviennent, les larmes, à l'instar d'autres manifestations de l'âme, se réfèrent alors à une vertu précise.

Classifier les larmes

Les exégètes scolastiques — à l'exception de Thomas d'Aquin, qui fait un travail de sélection lorsqu'il construit des chaînes exégétiques — cherchent à dégager un système organisé et signifiant des trois occurrences des pleurs du Christ et de son enseignement affectif. Ainsi se construit tout un dispositif des pleurs et des vertus que le Christ nous enseigne, d'abord dans le commentaire de Luc fait par Hugues de Saint-Cher, inventeur probable de ce système ; puis dans ceux d'Albert le Grand et de Bonaventure qui le copient. Les trois occurrences des larmes christiques constituent pour eux le point de départ de la codification : Jérusalem pour la compassion envers les péchés des autres ; la mort de Lazare pour la misère de la vie d'ici-bas ; et le jardin des Oliviers pour le désir du ciel. Mais Hugues et, sur ses traces, Albert et Bonaventure, fournissent *quatre* types différents de larmes, associés à quatre causes et/ou sentiments recommandés. Les classifications d'Albert et de Bonaventure présentent des différences perceptibles par rapport au schéma de Hugues, qu'il n'est pas lieu d'analyser ici ; je renvoie à ce propos au tableau présenté en annexe. En effet, aux causes dégagées dans les trois scènes, ils en ajoutent une quatrième qui ne peut toucher que les hommes : le regret de ses propres péchés (le Christ incarné ayant une nature particulière, *passibilis sed non peccabilis*[35]). Bonaventure, qui n'associe pas directement les quatre types de pleurs aux quatre *affectus* qu'ils exemplifieraient et qui réorganise leurs interprétations, évoque une quatrième occurrence des pleurs du Christ qui eut lieu dans son enfance :

> « À noter : l'on lit que le Christ a pleuré trois fois pour nous : sur Lazare qu'il allait ressusciter, Jean, chapitre onze :

32. Bonaventure, *In Lucam, loc. cit.*, t. VII, p. 493.
33. Thomas d'Aquin, *In Joh., loc. cit.*, p. 497b ; Nicolas de Lyre, *Postilla*, col. 943-944 et col. 1193.
34. Robert de Liège, *Commentaria in Evangelium Johannis*, R. Haacke éd., CC SL, CM 9, Turnhout, Brepols, 1969, V (5, 30-32), p. 282 ; Albert le Grand, *In Joh.*, cap. XI, 33, *op. cit.*, p. 450.
35. Nicolas de Lyre, *op. cit.*, t. VI, col. 843.

> ''Jésus pleura'' ; sur la ville de Jérusalem, comme [il est écrit] ici ; enfin, sur la croix, aux Hébreux, chapitre cinq : ''avec des grands cris et avec larmes, et ayant été exaucé à cause de sa piété'' ; par là la piété du Christ nous a été manifestée de la manière la plus parfaite. Aussi on croit qu'il a pleuré dans son enfance, quand il entra dans l'état de misère présent, tel que le chante l'Église sur lui : *L'Enfant-Dieu, resserré dans l'étroite prison de sa crèche, pousse des cris plaintifs.* [36] »

Une interprétation voisine des trois occurrences de larmes se retrouve dans le commentaire de l'épître aux Hébreux de Hugues. Ici, il ne recense que trois types de larmes : sur la gravité du péché et l'ignorance ; sur la misère terrestre ; sur le désir de la patrie céleste et la faute de l'homme.

L'idée de la classification des pleurs nous met en contact avec une tradition vieille de plusieurs siècles, qui cherche à recenser les types différents de larmes qu'un chrétien doit verser. Depuis Grégoire le Grand, il a existé en Occident des codifications des sentiments et des pensées génératrices de larmes[37]. L'originalité du système de nos exégètes scolastiques réside dans l'association qu'ils font entre les larmes du Christ et celles des hommes. Ainsi, leur classification méthodique — conséquence directe de leur souci d'enseignement — sert de manuel pratique pour l'*imitatio Christi* si chère aux ordres mendiants auxquels ils appartenaient tous[38].

Pour conclure sa classification, Hugues de Saint-Cher explique :

> « ce sont les quatre fleuves qui irriguent le paradis, c'est-à-dire, l'âme, ou l'Église, et qui proviennent d'une seule source : la grâce »[39].

Cette comparaison, riche d'enseignement, est reprise par Albert et Bonaventure. Elle situe les larmes dans le monde créé par Dieu. À l'image de l'eau de pluie et des fleuves du macrocosme, les larmes

36. BONAVENTURE, *Commentarius in Evangelium Lucae, loc. cit.*, p. 493 : *Et nota, quod Christus legitur ter flevisse pro nobis : super Lazarum suscitandum ; Ioanni undecimo : « Et lacrymatus est Iesus » ; super civitatem Ierusalem, sicut hic ; et tandem in cruce ; ad Hebraeus quinto : « Cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia » ; ex quo perfectissime fuit pietas Christi manifestata ad nos. Creditur etiam flevisse in sua infantia, quando intravit in praesentis status miseriam, secundum quod Ecclesia de ipso cantat : Vagit infans, inter arcta conditus praesepia.* Le passage concernant les larmes d'enfant de Jésus fait référence à la fin du *Pange lingua*, hymne des Matines du jour de la Passion.

37. Cf. premièrement P. ADNES, « Larmes », dans *DS*, t. IX, col. 287-303.

38. Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand et Thomas d'Aquin étaient dominicains, Bonaventure et Nicolas de Lyre franciscains.

39. HUGUES DE SAINT-CHER, *In Lucam, op. cit.*, t. VI, p. 247 : *Haec sunt quatuor flumina quae irrigant paradisum, id est, animam, vel Ecclesiam, quae ab uno fonte exeunt, id est, a gratia.*

sont nécessaires à l'âme dans le microcosme ; comme l'eau pour les terres et les plantes, elles ont une qualité fertilisante pour la nature humaine. Elles découlent de la grâce de Dieu et, descendant de l'ordre céleste, elles viennent améliorer le sort des hommes sur terre en s'associant aux vertus. On comprend ainsi la place de Jésus : *dans les jours de sa chair*, « de la mortalité et de l'infirmité », il avait beaucoup souffert ; *les jours de son âme* étaient ceux de sa compassion et de sa piété[40]. Entre les deux coulèrent ses larmes...

*
* *

L'étude menée ici nous permet de tirer une première conclusion, quant à l'histoire de l'exégèse. Même si ses méthodes se transforment avec le temps et atteignent un haut degré de systématisation aussi bien dans l'appréhension des textes que dans leurs connaissances, le sens général conféré aux versets de l'Écriture ne change que peu, hormis les questions sur lesquelles, à un moment ou un autre, l'Église devait prendre une position stratégique. Dans ce domaine, on peut bien repérer l'évolution des dispositions institutionnelles. Ce type de question est représenté dans notre corpus par le problème de l'attitude face à la mort ; mais la singularité de cet exemple permet de souligner la continuité des interprétations sur la plupart des thèmes évoqués. La permanence de l'enseignement dégagé dans les commentaires au sujet des pleurs permet de confirmer l'hypothèse de départ. On peut en effet parler de larmes chrétiennes : ce sont celles enseignées par le Christ, recommandées aux chrétiens.

Cependant, plusieurs transformations notables peuvent être perçues au XIIIe siècle. Les exégètes scolastiques portent une attention accrue à la recherche sur l'intériorité : l'affect lui-même, ce qui est ressenti intérieurement, prend une importance bien plus grande que son expression. Une codification minutieuse des sensations à éprouver et des vertus corrélatives se met en place et participe à l'élaboration d'un modèle de comportement qui prend en charge l'homme entier, corps et âme. Ce modèle de comportement global, élaboré par des scolastiques appartenant aux ordres mendiants, soucieux d'offrir un exemple à l'*imitatio Christi*, sert de prototype dans leur enseignement aux fidèles. À l'instar des pleurs christiques, les pleurs chrétiens peuvent revêtir des significations variées selon les situations, et s'associer à des vertus différentes.

Mais avant tout, aux yeux des commentateurs, les larmes du Christ sont une métaphore de sa souffrance ; toutefois elles participent aussi à l'efficacité symbolique de la Passion. Larmes et sang du Christ s'avoisinent et peuvent se mêler ou se remplacer. La possibi-

40. HUGUES DE SAINT-CHER, *In Hebr.*, *op. cit.*, t. VII, p. 248.

lité de cette transformation s'offre également à l'homme : il pourra s'épargner de la souffrance en pleurant. En ce sens les larmes chrétiennes, si elles proviennent souvent d'une souffrance, aident surtout à la dépasser ; plus que l'expression d'une douleur, elles en sont un remède.

ANNEXE
Les classifications des larmes dans l'exégèse du XIIIe siècle

passage	**Luc 19, 41**	**Jean 11, 35**	**Hébreux 5, 7**	
Hugues de Saint-Cher, sur Luc	*Jésus*	*Jésus*	*Jésus*	*nous*
	compassio : pro peccatis alienis	compunctio : pro incolatu hujus miseriae	devotio : pro dilatione patriae	contritio : pro propriis (peccatis ?)
exemple	Jerem 9, 1	Idc 1, 15 : irriguus inferior	Idc 1, 15 : irriguus superior	Ps 6, 7
Albert le Grand, sur Luc	*DOMINUS*	*IN*	*SEIPSO*	*DOMINUS IN MEMBRIS*
Causae fletus in genere	ex compassione	attaediato : pro miseria hujus vitae	devotio : pro casu quo cecidimus a beatitudine patriae	compunctio : pro peccatis propriis
exemple	Jer 9, 1	Jn 11, 35	Hebr 5, 7	Ps 6, 7
Bonaventure, sur Luc	*Jésus*	*Jésus*	*Jésus*	*Jésus enfant*
	Lc 19, 41	Jn 11, 35	Heb 5, 7	
	PAS D'ASSOCIATION AUX PASSAGES			**NEOTEST**
	nous	*nous*	*nous*	*nous*
	ex compassione	pro incolatu praesentis miseriae	pro appetitu felicitatis aeternae	ex compunctione
exemple	Iob 30, 25	Jn 16, 20		Ps 6, 7
	Jer 9, 1	Ps 119, 5	Mt 5, 5 Idc 1, 14-15	Mt 26, 75
Hugues de Saint-Cher, sur Hébreux	*Jésus*	*Jésus*	*Jésus*	
	pro peccatum gravitate : ignorantia	pro incolatu hujus miseriae : miseria	pro desiderio patriae : culpa hominis	
Nicolas de Lyre, sur Hébreux		ex pietate		
			pro totius humani generis redemptione	

4 pleurs :
1) Hugues : haec sunt quatuor flumina quae irrigant paradisum, id est, animam, vel Ecclesiam, quae ab uno fonte exeunt, id est, a gratia. Gen 2, 10.
2) Albert : haec sunt quatuor flumina paradisi, quae ex uno fonte gratiae Dei derivantur. Gen 2, 6 et Gen 2, 10.
3) Bonaventure : his modis lacrymandi irrigari debet paradisus conscientiae. Gen 2, 10.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 51-58

Anne AUTISSIER

LE SANG DES FLAGELLANTS

« En ce temps couroit une commune et générale mortalité par universel monde de une maladie (...) ains pensoient plusieurs que ce fut miracle et vengement de Dieu pour les péchiés du monde. Dont il avint que aucunes gens commencèrent à aler par le pays à grand pénitance et devise par grand dévotion (...) et se bastoient quanques ils povoient d'estorgies et d'aguilles ens fiché, sique le sanc de leurs espaules couroient aval de tous costez... »[1]. Cet extrait de chronique décrit la violence de l'autoflagellation collective des pénitents qui, en 1349, en réaction à la Peste Noire, firent des processions pour obtenir la rémission de leurs péchés et de ceux de toute l'humanité, et pour calmer les effets de la colère divine.

Cette pratique religieuse des flagellants rendait inutile la confession auriculaire et son dispensateur, le prêtre. L'Église les condamna en les déclarant hérétiques. Ses arguments portaient sur leur autoflagellation collective : le principal objet de réprobation était la nature du sang effusé par le fouet. Cet angle d'étude n'a pas été encore envisagé dans les articles les plus récents. Les documents utilisés ont été mis à jour par l'historiographie française sur les flagellants et portent sur les pays impériaux proches des marches nord-est du royaume de France (Brabant-Hainaut) et sur la Flandre[2].

1. JEHAN LE BEL, *Les Vrayes Chroniques,* dans *Corpus documentorum inquisitionis haeriticae pravitas neerlandicae,* Paul FRÉDÉRICQ éd., t. 2, Gand, J. Vuylsteke, 1896, p. 122.

2. G. ALBERIGO, « Flagellants », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. 17, Paris, Letouzey et Ané, 1971, col. 327-336. P. BAILLY, « Flagellants », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. V, Paris, Beauchesne, 1964, col. 392-408. Dom U. BERLIÈRE, « Trois traités inédits sur les Flagellants de 1349 », *Revue Bénédictine*, 1908, pp. 334-358. J.N. BIRABEN, *Les hommes et la peste en France dans les pays européens et méditerranéens,* t. 1 : *La peste dans l'histoire,* Paris-La Haye, E.H.E.S.S., 1975, pp. 65-70. N. COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Âge,* Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, pp. 111-117. A. COVILLE, « Documents sur les Flagellants », dans *Histoire littéraire de la France,* t. 37, Paris, Imprimerie Nationale, 1938, pp. 390-411. E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Âge,* Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, pp. 111-117. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge : pratiques et expériences religieuses,* Paris, Le Cerf, 1987, pp. 109-112.

Le silence des pénitents

Les *Grandes Chroniques de Saint-Denis* contiennent des textes émanant des flagellants, recueillis et retranscrits par des autorités ecclésiastiques locales. Ces documents sont au nombre de cinq, trois en latin et deux en français : le premier se compose d'articles extraits d'une lettre prétendument envoyée par Dieu aux pénitents de Malines pour les exhorter à se faire pardonner leurs péchés et ceux de toute l'humanité en se fouettant, évitant ainsi la destruction du monde. Ces pénitents ont remis cette lettre à l'évêque de Cambrai[3]. Viennent ensuite deux règles communautaires des flagellants de Bruges, soumises au chapitre de Tournai pour être approuvées[4]. Les deux textes en français qui complètent cette série sont deux prières chantées durant leurs processions publiques[5]. Aucun de ces textes ne mentionne le sang versé durant la pénitence. Seuls les chants ainsi que l'un des articles d'une des deux règles des flagellants de Bruges mentionnent la dureté des coups de fouet. Dans le premier cas, les chants exhortent les pénitents à se frapper durement pour obtenir rémission de leurs péchés[6] ; dans le second cas, la règle appelle au contraire à la modération pour éviter la maladie voire la mort[7]. Quoi qu'il en soit, l'ensemble de ces textes ne fait pas de l'effusion de sang des pénitents un argument de revendication ou de légitimation au sein des confréries : l'organisation de leur pérégrination et des processions, leur recherche de légitimité divine aux échos millénaristes semblent être leurs principaux soucis. On peut aussi supposer que ces documents adressés pour trois d'entre eux (la lettre et les deux règles communautaires) aux autorités ecclésiastiques n'abordent pas la question du sang effusé pour éviter tout conflit avec l'Église dont les flagellants semblent rechercher l'approbation et la reconnaissance.

Pourtant la description de l'effusion de sang des pénitents se flagellant au cours de la procession apparaît dans la chronique de Gilles Le Muisit, abbé de Saint-Martin à Tournai (l'auteur y narre l'arrivée dans sa ville de plusieurs groupes de flagellants venus des régions avoisinantes pour une série de processions qui eurent lieu à Tournai

3. FROISSART, *Chroniques*, K. DE LETTENHOVE éd., t. XVIII : pièces justificatives 1319-1399, Bruxelles, 1877, pp. 306-307. La lettre se trouve au folio 56 v° du manuscrit des *Grandes Chroniques de Saint-Denis*, conservé à la Bibliothèque nationale de France, fonds français 2598.

4. FROISSART, *op. cit.*, pp. 308-310. B.N., ms. fr. 2598, f° 56 v°-57.

5. FROISSART, *op. cit.*, pp. 312-315. B.N., ms. fr. 2598, f° 57 v°.

6. *Ibid.* : « Jhésus par les trois dignes noms
Fay nous de noz pechiez pardons,
Jhésus par tes cinq rouges playes
De mort soudaine nous deslayes.
Or rebatons notre char villainne
Que Dieu saulve crestienté... »

7. *Ibid.*, p. 309 ou f° 57 v° : *Item nullus flagellabit se ad mortem vel infirmitatem.*

entre le 15 et le 30 août 1349)[8] et dans de nombreuses autres également. Cet aspect spectaculaire a frappé les contemporains. Le fouet était utilisé dans la discipline ascétique, individuelle et monastique du haut Moyen Âge ; cette pratique a été diffusée par les ordres franciscain et dominicain chez les fidèles au XIIIe siècle. Mais alors que le fouet était souvent un faisceau de verges au contact douloureux, la flagellation des pénitents de 1349 se fait avec un véritable instrument de supplice. Gilles Le Muisit décrit les fouets appelés en français « scorgies » (« escorgie, escorge » : courroie de fouet) ayant trois nœuds munis de trois pointes en fer[9]. La chronique de Guillaume de Nangis indique qu'ils faisaient pénitence en se frappant violemment, jusqu'à effusion de sang, les omoplates et les bras avec des fouets munis de pointes[10]. On observe donc une opposition entre les documents des flagellants s'exprimant collectivement et le regard des personnes extérieures à leur mouvement : pour les premiers, l'effusion est inexistante, pour les seconds, elle est omniprésente.

Le statut du sang

Le texte d'un sermon, prononcé à Tournai devant la population et conservé dans les *Grandes Chroniques de Saint-Denis*[11], montre qu'à défaut d'une expression collective des pénitents sur leur sang versé, le porte-parole d'une communauté a tenu un discours sur le sens à donner à ce sang. Ce sermon se trouve également dans la chronique de Gilles Le Muisit[12] : les deux documents mentionnent la même provenance du frère, Liège, et le même lieu de prédication, Tournai. Le titre du document contenu dans les *Grandes Chroniques* est succinct : il indique seulement que ce sont des articles prêchés par un frère de Liège devant les gens assemblés. Le Muisit précise les circonstances dans lesquelles ce sermon fut prononcé : le jour de la fête de saint Jean-Baptiste, une communauté d'environ cent-quatre-vingts personnes, venue de Liège, arriva à Tournai, y resta la journée entière et le lendemain qui était un dimanche. Avec elle se trouvait un frère dominicain qui obtint l'autorisation du doyen et du chapitre de prêcher au monastère Saint-Martin de Tournai. À cette nouvelle, la population se rendit en masse au monastère[13]. La brièveté de la description du contexte dans lequel eut lieu le sermon laisse penser que le

8. GILLES LE MUISIT, *Recueil des chroniques de Flandres,* J.J. SMET éd., t. 2, Bruxelles, 1841, pp. 341-361.
9. *Ibid.*, p. 357.
10. *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1130 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368,* H. GÉRAUD éd., Paris, 1844, p. 217.
11. FROISSART, *op. cit.*, pp. 310-311. B.N., ms fr. 2598, f° 57.
12. GILLES LE MUISIT, *op. cit.,* pp. 349-350.
13. *Ibid.*, p. 349.

document contenu dans les *Grandes Chroniques de Saint-Denis* est inspiré de la chronique de Le Muisit.

Les deux textes s'accordent sur le nom que le frère donne aux flagellants, « chevaliers rouges ». Les adjectifs *rubeus* et *rubicundus* désignent le sang rouge rédempteur et sanctificateur qui donne la vie et qui purifie, celui du sauveur [14]. Le rouge renvoie également à l'Église : en effet, à partir du XIII[e] siècle, cette couleur est de plus en plus utilisée dans la haute hiérarchie ecclésiastique. La papauté a contribué à la développer dans les vêtements des cardinaux. Cette évolution est due à l'exaltation croissante au XIII[e] siècle pour le corps sanglant du Christ par le culte du saint Sang et l'iconographie du pressoir mystique. Le terme de « chevaliers rouges » fait référence aux croisés mais également à l'Apocalypse : le frère dominicain, dans la chronique de Gilles Le Muisit, traite de scorpions et d'antéchrists les autres frères des ordres mendiants qui ne prêchent pas cette nouvelle forme de dévotion. Ce vocabulaire permet d'avancer l'hypothèse que le terme « chevaliers rouges » fait référence au Combat Céleste (Apocalypse : 19, 11-16) : apparaît à saint Jean, sorti du ciel ouvert, un cheval blanc et celui qui le monte s'appelle Fidèle et Vrai ; il juge et fait la guerre avec justice. Ses yeux sont un feu ardent et sur sa tête se trouvent plusieurs diadèmes, il a un nom que lui seul connaît. Il est vêtu d'un habit couvert de sang. Il s'appelle Verbe de Dieu. Ces éléments peuvent être interprétés de deux façons différentes, d'une part comme une appropriation des emblèmes de l'Église et, d'autre part, ce discours à teneur eschatologique légitime le mouvement des flagellants et encourage l'adhésion des autres fidèles à cette nouvelle forme de dévotion, grâce à la puissance persuasive de l'annonce de l'arrivée des temps derniers.

Ce nom collectif aux sens multiples introduit le sermon du frère dominicain. Dans la chronique de Gilles Le Muisit, il compare le sang du Christ à celui des pénitents : depuis l'écoulement du sang du Sauveur, il n'y avait pas eu d'effusion de sang aussi noble que celle des flagellants [15]. Cette affirmation se trouve également dans la version du sermon contenue dans les *Grandes Chroniques* [16]. La pratique des flagellants est conçue par le frère prêcheur comme un sacrifice qui rend hommage à celui du Christ en le reproduisant. Si cette démarche valorise les pénitents en créant un rapport privilégié et direct avec

14. M. PASTOUREAU, « Ceci est mon sang, Le christianisme médiéval et la couleur rouge », dans *Le pressoir mystique, colloque de Recloses du 27 mai 1989*, Paris, Le Cerf, 1990, pp. 43-56.

15. GILLES LE MUISIT, *op. cit.*, pp. 349-350 : *(...) comparans etiam sanguinem illorum quos vocabant rubeos milites, prout multi intellexerunt, sanguini Domini nostri Jesu Christi ; dicens quod, post emissionem sanguinis Salvatoris nostri, non fuerat tam nobilis effusio sanguinis, sicut erat illorum, quam se verberando emittebant.*

16. FROISSART, *op. cit.*, p. 310. B.N., ms fr. 2598, f° 57 : *Item praedicavit et dixit idem praedicator quod post effusionem sanguinis Christi factam die veneris, non fuit tam pretiosus effusus sicut sanguis istorum militum.*

le Christ, elle réduit en contrepartie l'effectivité de la Passion, le sacrement de l'Eucharistie. En effet, les flagellants se sont attachés au supplice de la Croix et non à la Cène.

Dans les *Grandes Chroniques* se trouve une autre affirmation, absente de l'œuvre de Le Muisit : « les flagellants et le frère dominicain disent que si le sang des soldats rouges est juste, il est uni avec le sang du Christ, et si le sang du Christ est au paradis, le leur aussi, et si leur sang est en enfer, celui du Christ aussi, et ces deux sangs sont damnés »[17]. Cette proposition contient deux énoncés : le premier suppose une union par le sang entre le Christ et les flagellants. Il est impossible de savoir par ces notes, prises au mieux au cours du sermon, au pire, tirées de la chronique de Le Muisit, quels sont les propos exacts du dominicain. Ce pourrait être une radicalisation de la proposition précédente (contenue dans les deux versions du sermon) faite par le ou les rédacteurs : l'effusion de sang conçue comme un sacrifice rapprochait les flagellants du Christ ; l'expression « uni avec » les lie complètement. L'union avec le Christ se fait par l'hostie au cours de la communion, et ici par le sang : est-ce une accusation implicite d'hétérodoxie ? Le deuxième énoncé de cette proposition est une déduction, construite sur une alternance entre deux états, sauvé/damné, du sang des flagellants et de celui du Christ, pour constituer une preuve par l'absurde du non-fondé de leur union. Au travers de cette manipulation des arguments du dominicain perce l'opinion du ou des rédacteurs de cette version du sermon. André Coville, en constituant un dossier de documents médiévaux sur les flagellants en 1938, a émis une hypothèse : dans les *Grandes Chroniques*, les textes provenant de Tournai (deux règles communautaires des flagellants de Bruges, soumises au chapitre de Tournai et le sermon du frère dominicain dans cette ville) composeraient un dossier constitué sur place en vue d'une plainte contre les flagellants et envoyé à la faculté de théologie de Paris. Celle-ci l'aurait transmis au roi de France, Philippe VI de Valois (par cette voie, le dossier serait passé dans les *Grandes Chroniques de Saint-Denis*)[18]. Les auteurs de ce dossier, dont Le Muisit aurait fait partie, auraient donc manipulé des documents pour influencer la décision de la faculté de théologie et, à travers elle, le roi de France puis le pape.

Les étapes d'une condamnation

Parmi les membres de la faculté de Paris se trouve Jean du Fayt, docteur en théologie, estimé par la cour pontificale. On ne peut savoir

17. *Ibid : Primo se verberantes nominabant milites rubicundos. Et dicebant et praedicebant, si sanguis istorum justus est militum, est unitus cum sanguine Christi, et si sanguis Christi est in paradiso, et est sanguis istorum, et si sanguis istorum in inferno est, et est sanguis Christi, et dampnatus est iste sanguis et alter.*

18. A. Coville, *loc. cit.*, p. 398.

s'il a lu le sermon du frère dominicain et les autres documents du dossier, selon l'hypothèse de Coville. Le fait qu'il ne fasse mention ni du sermon, ni des arguments qu'il contient suggère une réponse négative. À moins que du Fayt ne l'ait pas jugé suffisamment pertinent pour être utilisé dans son sermon devant le pape[19]. Il semble plutôt qu'il se soit servi de cette question de la nature du sang des flagellants sous une forme différente, plus adaptée à son souci de les faire condamner.

En effet, un document latin sur les « Cérémonies et superstitions » des flagellants[20] contenu dans les *Grandes Chroniques de Saint-Denis* et le sermon de Jean du Fayt mettent l'accent sur la croyance des pénitents en la possibilité de faire des miracles[21]. Là encore le point de départ est la chronique de Le Muisit où l'auteur indique seulement, de façon succincte, que lui « fut rapporté qu'en plusieurs lieux, les flagellants prétendaient faire des miracles par leur pénitence »[22]. Dans le document contenu dans les *Grandes Chroniques*, ce point est développé à propos de la nature du sang des flagellants : « en de multiples villages, les pénitents se frappaient et quelques-uns imprégnaient les morceaux d'étoffes de lin avec leur sang, comme si elles étaient des reliques de saints. Des hommes et des femmes prenaient ces linges et s'en frottaient les yeux ». Le document ajoute que « les pénitents proclament que Dieu fait des miracles pour eux »[23]. Du Fayt, dans son sermon, reprend cet argument à son compte puisqu'il se déclare témoin des événements qu'il décrit : « les gens croient que les flagellants produisent des miracles par la pénitence »[24]. Du Fayt écrit avoir surtout vu que « les malades étaient attirés par les flagellants pour recouvrer la santé. Certains simples d'esprit étaient tombés dans une telle démence qu'ils vénéraient le sang effusé de la flagellation comme des reliques ; des vieilles et des simples essuyaient le sang avec un morceau d'étoffe en lin et appliquaient ces reliques sur leurs yeux et sur ceux des autres »[25].

19. P. FRÉDÉRICQ, « Deux sermons inédits de Jean du Fayt », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres*, 1903, pp. 688-718.

20. FROISSART, *op. cit.*, pp. 311-312. B.N., ms. fr. 2598, f° 57 : *Istae sunt cerimoniae, superstitiones et fraternitates eorum, quae visae sunt fieri in multis locis.*

21. Paul FRÉDÉRICQ, « Deux sermons... », *loc. cit.*, p. 700.

22. GILLES LE MUISIT, *op. cit.*, p. 353.

23. FROISSART, *op. cit.*, p. 311 : *Visum est in multis villis quod dum dicti pœnitentes se verberabant, aliqui habebant panniculos lineos et eos tangebant in eorum sanguine, et quasi essent sanctorum reliquiae, aliqui populares tam viri quam mulieres petebant illos panniculos, et aliqui eorum petebant illis panniculis oculos sibi tangi, et ita fiebat. Item dicunt et publicant quod Deus facit pro ipsis miracula (...)*

24. P. FRÉDÉRICQ, « Deux sermons... », *loc. cit.*, p. 700 : *Credunt etiam huiusmodi Flagellatores sanctitatem huiusmodi penitentie miracula operari.*

25. *Ibid. : Vidi vtique, quod ad huiusmodi Flagellatores adducebantur infirmi, ut sanitatem haberent (...) quidam simplices ad tantam dementiam deuenerunt, quod sanguinem per huiusmodi flagellationem effusum pro reliquis venerantur. (...) quedam vetule et alii simplices peciis panni linei detergebant huiusmodi sanguinem et ipsum suis et aliorum oculis quasi reliquias apponebant.*

L'analogie entre le texte du document des *Grandes Chroniques* et celui du sermon de Jean du Fayt peut laisser penser que l'un des deux est inspiré de l'autre mais il est difficile de savoir lequel : l'hypothèse de Coville sur le dossier d'enquête envoyé à la faculté de théologie auquel Jean du Fayt aurait pu accéder, ne s'applique qu'aux textes qui proviennent de Tournai. Cette croyance des flagellants en l'élévation de leur être et donc de leur sang vers la sainteté est un argument de condamnation exploité par les autorités ecclésiastiques.

Pour ces dernières, en effet, toute effusion de sang humain reste une souillure. Gilles Le Muisit quitte sa place d'observateur dans sa chronique pour prendre parti contre l'effusion de sang des pénitents. Il invoque le droit canonique concernant la conservation de l'intégrité des lieux sacrés : les flagellants « ne peuvent faire couler de façon violente le sang en pratiquant leur rite dans des lieux sacrés comme les monastères, les églises »[26]. Jean du Fayt s'appuie sur la Bible pour condamner le rite des flagellants qu'il associe à celui, païen, des prêtres de Baal (Rois : I, 18) par analogie : ils sont sanglants tous les deux. Il ajoute que le sang humain attire les démons[27]. Outre cette attaque, les flagellants sont accusés de verser par la violence le sang des autres, en l'occurrence celui des Juifs.

En effet, Jean du Fayt attribue aux pénitents des massacres de Juifs[28]. À ses yeux, les pénitents ont mal interprété un passage de l'Épître de saint Paul aux Romains (XI, 25-26) : l'Église entend la conversion et non l'extermination des Juifs à la fin du monde. Toutefois, cet argument contredit un article de la lettre réputée envoyée par Dieu aux pénitents de Malines et dont le texte est conservé dans les *Grandes Chroniques* : il y est spécifié que les Juifs « célébreront le dimanche », c'est-à-dire se convertiront[29]. De surcroît, du Fayt prête aux flagellants les accusations traditionnelles anti-juives d'empoisonner l'eau des puits et des fontaines quand se déclarent des épidémies de peste. Ces deux arguments permettent à du Fayt de décrire les agissements des pénitents comme des erreurs commises à l'encontre de la Bible dont seule l'Église détient la véritable interprétation, et comme des superstitions aux conséquences dangereuses pour l'ordre public. Le lien entre les flagellants et les Juifs est créé de toutes pièces par Jean du Fayt pour associer ces confréries de pénitents à la violence et à l'effusion meurtrière de sang, la plus négative. Sa démonstration fut d'ailleurs suffisamment convaincante pour persuader Clément VI de les condamner dans sa bulle *Inter sollicitudines*[30].

26. Gilles le Muisit, *op. cit.*, p. 353.
27. P. Frédéricq, « Deux sermons... », *loc. cit.*, p. 704.
28. *Ibid.*, pp. 706-707.
29. Froissart, *op. cit.*, p. 307. B.N., ms. fr. 2598, f° 56 v° : *Item quod Judaei celebrabunt diem dominicam.*
30. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 25, Paris-Leipzig, 1927, col. 1153-1155.

L'étude de la question de l'effusion de sang chez les flagellants montre qu'elle fut avant tout un discours de condamnation construit et entretenu par les autorités ecclésiastiques qui, en le faisant remonter jusqu'au pape, réussirent à faire déclarer ce mouvement hérétique. Ses arguments se concentrent autour de la nature du sang versé par les flagellants : à leurs propres yeux, leur pratique pénitentielle assure la sainteté de ce sang, mais leurs détracteurs leur prêtent le pouvoir de faire des miracles, pour classer cette croyance parmi les superstitions et s'en servir comme argument de condamnation. En effet, pour l'Église, toute effusion de sang humain est une souillure, d'autant plus grave si elle est liée au meurtre : c'est pourquoi les autorités ecclésiastiques réprouvent le sang versé par les flagellants et les accusent de massacrer les Juifs. Pourtant, dans les documents, ces points sont secondaires par rapport à leur hétérodoxie, provenant des implications sacramentelles de l'autoflagellation collective. Ce n'est qu'au début du XVe siècle, en 1417, avec le *Traité contre la secte des Flagellants* de Jean Gerson[31] que la maturité du discours sur le sang versé par les pénitents est atteinte : tous les arguments de cette analyse sont regroupés dans ce texte provoqué par la recrudescence des mouvements de flagellants au début du XVe siècle et par le désir de l'auteur de voir l'Église garder sa cohésion face à ce phénomène.

31. JEAN GERSON, *Œuvres complètes*, t. X : *Œuvre Polémique*, P. GLORIEUX éd., Paris, Desclée et Cie, 1973, pp. 45-51.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 59-66

David EL KENZ

L'HOMME DE DOULEUR PROTESTANT, AU TEMPS DES GUERRES DE RELIGION

Dans les années 1550 se développe un discours calviniste sur la souffrance religieuse[1]. Il prend la forme d'un récit hagiographique[2] dont l'objet est la patience des fidèles devant la répression. Cette attitude est révélatrice de la formation d'une sensibilité qui prend en compte des impératifs à la fois factuels (persécution d'État), politiques (résistance d'une minorité), religieux (confessionalisation d'un groupe) et anthropologiques (seuil de tolérance à la douleur et à la mort)[3]. À partir d'un traité d'Antoine de la Roche-Chandieu[4], ministre qui présida à l'organisation de l'Église réformée de France, nous verrons en quoi la séquence 1557-1563 est une période de crise radicale pour le peuple réformé. Comment, ensuite, se constitue une interprétation *désangoissante* face aux tentatives de marginalisation de

1. Trop longtemps sous-estimée par l'historiographie qui veut voir dans le calvinisme une religion positive ou dans les persécutions du XVIe siècle la violence fanatique de l'obscurantisme clérical et étatique, la souffrance de la nouvelle Église fut minorée. Les récents travaux de Denis CROUZET ont montré, en revanche, combien les violences étaient porteuses de sens. Chez les catholiques, la violence s'exerce dans un désir d'union mystique et d'avancement messianique alors que, chez les protestants, la violence se veut *re-formation* du temps du premier christianisme. Cf. *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-Vers 1610,* Mayenne, 1990, 2 t. Ici, nous voulons analyser la réaction huguenote aux premières agressions royales du *Temps des feux.*

2. Il existe une théologie calviniste du martyre sur laquelle nous travaillons actuellement dans le cadre d'une thèse : *Les martyrs catholiques et protestants au XVIe siècle, en France. Étude à partir des pamphlets et occasionnels.*

3. Jean CRESPIN fait un premier recensement des protestants, morts pour leur foi. Cf. *Livre des Martyrs, qui est un recueil de plusieurs martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de Nostre Seigneur Jesus Christ, depuis Jean Hus jusques à ceste année presente M.D.LIII,* Genève, 1554.

4. Cet ouvrage est représentatif de la production martyrologique. Cf. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusques au temps du Roi Charles neufviemme,* Lyon, 1563, 442 p. et *epistre* LXXVII p.

l'Église nouvelle[5] et quelles sont les significations d'un tel imaginaire de la souffrance.

« Que noz adversitez passées soient marques, que le temps ne puisse jamais effacer pour la confirmation de nostre salut »[6]

Antoine de la Roche-Chandieu publie son traité au lendemain de l'édit de pacification d'Amboise (19 mars 1563) : une victoire limitée des huguenots[7] qui assure cependant la survie de l'Église. Il relate les violences contre les calvinistes depuis le pogrom catholique de la rue Saint-Jacques (4 septembre 1557) jusqu'à la mort du roi François II (5 décembre 1560). En revanche, il fait silence sur le premier essai de tolérance dans l'année 1561 et sur la première guerre de Religion. Le traité met donc en évidence deux phases successives et contrastées : une première séquence (1557-1560) pendant laquelle dominent les persécutions (l'édit d'Écouen du 2 juin 1559 condamne à mort tout protestant en fuite, comme criminel de lèse-majesté) et une seconde séquence (1559-1563) au cours de laquelle le calvinisme est définitivement organisé (synode de Paris qui adopte la confession et la discipline de Genève) et se révèle agressif dans les terres conquises (protection armée des Bourbon-Condé, vague iconoclaste et rébellion en 1560 puis 1562-1563). Durant ces six années, la douleur constitue une épreuve initiatique, une *païdeia* historique de la persécution à l'élan victorieux. Ces afflictions ont un sens qu'un Écrit doit inscrire et propager : « Voilà donc une autre cause, explique Antoine de la Roche-Chandieu, pour laquelle la lecture de ceste histoire vous sera proffitable : quand elle vous remettra devant les yeux voz persecutions, et fera revivre en voz cœurs le sentiment de l'amour de Dieu, qui vous a aussi exercez comme ses chers enfans, selon sa coutume... Ce sera plustost pour vous resjouir, et esmouvoir à louèr Dieu, qui vous a fait part en quelque façon de la croix et afflictions, de nostre Seigneur Jesus Christ, comme ses membres et freres »[8]. Ainsi, la paix d'Amboise est-elle sacralisée par les premiers supplices, comme le fut la paix de Constantin par les premiers martyrs chrétiens.

5. Alphonse DUPRONT a montré que l'objet de l'*homo religiosus* était la tension vers l'Autre (pèlerinage, culte des saints, croisade, etc.). Cf. *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, Paris, 1987, p. 59. Le martyre huguenot est une modalité pour donner sens à une situation où apparemment Dieu a abandonné ses fidèles.

6. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. VIII.

7. La liberté de culte recule par rapport à l'édit de janvier de 1562.

8. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *op. cit.*, p. VIII-IX.

**« Voici marcher de rang par la porte doree,
L'enseigne d'Israel dans le ciel arboree »**[9]

Antoine de la Roche-Chandieu décrit trente-cinq martyres. Chaque récit se compose de trois étapes : l'arrestation, la prison et le procès (où le calviniste éprouve sa cause en privé et en public) et, enfin, le supplice. Ainsi, une dramaturgie de l'arrestation jusqu'à la mort du martyr met en scène la souffrance du fidèle. Il convient d'en analyser les ressorts afin de comprendre les représentations de la souffrance huguenote.

L'arrestation

15 % des arrestations résultent d'un comportement prosélyte. Les autres cas sont la conséquence du refus d'observer les rites catholiques, à moins qu'on ignore les circonstances. Marin Rousseau, compagnon orfèvre, et Philippe Parmentier, compagnon cordonnier, furent ainsi démasqués pour ne pas avoir eu le comportement du plus grand nombre, lors d'une fête catholique. « Cars les festes ils avoyent ceste coustume, au lieu que les autres s'amusent à boire, et follâtres, de se trouver ensemble pour se resjouïr en Dieu, chanter pseaumes, et faire prieres. Le diable, mal content de cela, leur suscita un traistre[10]. » Le martyr est donc avant tout l'innocente victime (l'agneau christique), persécutée par la haine populaire et par une législation inique. L'ouverture du martyre protestant se place sous le sceau d'une pratique pieuse non dissimulée, élective sans pour autant être militante[11].

La prison et le procès

La prison et sa face publique, le procès, sont des lieux fondamentaux dans la geste du martyre. « Aux prisons, écrit l'apologiste, on cognoit Dieu estre veritable en ses promesses... Là il leur [les martyrs] donne force pour surmonter les tenebres, la puanteur, les liens, la faim, la soif, le froid, les injures, mocqueries, batures, et subtilitez des ennemis de verité, les tourmens, tourtures, questions, et autres choses que tous les jours leur sont opposés. Brief ces prisons sont jeux d'escrime, ou on cognoist tous les coups que sçavent ruer la chair, le Diable, le monde : et y apprend-on ce du grand mais-

9. A. D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques,* (1re éd. 1616), J. BAILBÉ éd., Paris, 1968, L. IV, *Les Feux*, v. 1-2.

10. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 345.

11. Dans ce programme, on retrouve à la fois la condamnation calviniste du nicodémisme et l'exigence de la prudence de la part des Églises françaises réformées.

tre, qui nous donne le vouloir, la science et le pouvoir, à les repousser. Que personne donc ne craigne plus d'estre emmené en prison, veu que c'est le lieu, ou Dieu desploye pleinement ses graces ».[12] La prison est l'épreuve indispensable du chemin douloureux vers la grâce divine. C'est là que la douleur terrestre se trouve soulagée par le divin. Le martyr devient alors un athlète de la foi. Il résiste à la maladie, à la torture physique et morale[13]. Ainsi, Jean Amalric, très affaibli par l'enfermement, reprend-il vigueur par la grâce de Dieu, pour déposer au Parlement. « Il estoit desia tirant à la mort, et ne se povoit soustenir qu'à grand'pene, quand on l'appela pour aller devant Messieurs. Lors il commença à reprendre ses forces, et s'en alla tout deliberé à la Tournelle, et parla si franchement, qu'on ne l'estimoit point malade : et disoit qu'il ne sentit aucune douleur pendant qu'il fut là ! »[14]

Le supplice

Le supplice est le couronnement du martyre. Lors du séjour en prison, l'homme garde ses faiblesses et peut succomber. Il dialogue avec le Dieu secourable mais il n'est pas encore uni à Lui ou possédé par Lui. En revanche, lors de l'exécution, l'écart disparaît entre la condition humaine et l'action divine. L'homme supplicié n'est plus homme mais le Christ vivant. « Magnifions, proclame le panégyriste, celuy qui a vaincu et surmonté en eux. »[15] Le crime d'hérésie est puni par le supplice du bûcher, avec étranglement ou non. À travers la description de la peine se dessine le *topos* du Christ sur la croix. Le supplice se construit en deux étapes : le chemin jusqu'au bûcher puis l'exécution proprement dite.

Dans le tombereau menant au bûcher, le condamné paraît transfiguré. Il est joyeux, recouvre miraculeusement la santé et se pare de toute sa beauté. La demoiselle de Luns « assise devant le tombereau monstroit une face vermeille, et d'une excellente beauté. Elle avoit au par-avant ploré son mary, et porté le deuil, habillée de linges blancs à la façon du pays : mais alors elle avoit posé tous ces habillemens de vevage, et reprins le chapperon de velours et autres accoutremens de joïe, comme pour recevoir cest heureux triomphe, et estre jointe à son espous Jesus Christ »[16]. Quand leur langue n'est pas coupée

12. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, pp. 254-255.

13. 20 % des martyres commencent par un reniement mais aussitôt annulé par un retour à la vraie foi, après que des compagnons de cellule ont admonesté les apostats.

14. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 146.

15. *Ibid.*, p. XXXIV.

16. *Ibid.*, p. 86.

ou qu'un bâillon n'entrave pas leur bouche, les condamnés proclament la joie de leur mariage spirituel. « Allans au supplice [Jacques et Philippes] admonestaient de cela [leur retour à la foi] le peuple : louans Dieu de sa miséricorde, et de la pitié qu'il avoit euè d'eux... Un cordelier de ceste vermine luy ferma la bouche [de Philippe], avecques sa griffe par cinq ou six fois. Mais nonobstant cela Dieu faisoit tousiours que leurs propos estoient entendus. »[17]

La narration du supplice est souvent méticuleuse. On décrit le corps souffrant avec précision afin de dévoiler les signes corporels de l'union entre l'homme et Dieu. De manière parallèle et complémentaire, l'image du Christ souffrant doit s'imposer au lecteur et prolonger ainsi l'effroi du sacrifice originel. Les premiers signes sont les yeux du supplicié tournés vers le ciel. Ainsi, Nicolas de Sene et Pierre Gabart « furent longuement tenus en l'air à petit feu, et avoyent les parties basses toutes brulées, que le haut n'estoit point encores offensé. Toutesfois pour le torment ils ne laisserent point la veuè tournée vers le ciel »[18]. La mort des huguenots reproduit clairement la geste christique : ainsi, la lance du légionnaire Longin perçant le flanc du Christ devient-elle la hallebarde d'un sergent du roi. Quand Nicolas Ballon vint au lieu du supplice, « Un sergent, de peur qu'il ne souffrit assez, luy donna de la pointe de sa hallebarde dedans le costé. Et rendit ainsi son Esprit au Seigneur »[19]. La foule qui assiste aux exécutions est toujours haineuse, rappelant celle que nous dépeignent les Évangiles lors de la Passion. Elle veut tantôt lyncher le condamné, tantôt empêcher le bourreau de l'étrangler pour le forcer à le brûler vif. Jean Barbeville fut l'une des victimes de ce zèle. « Ils [la foule] dresserent fagots contre luy, jusques au dessus de la teste (pensez de peur qu'on n'apperçeut sa constance en son visage) et empescherent le bourreau de l'estrangler. Mais il ne laissa pas de monstrer tesmoignages suffisans de l'invocation du nom de Dieu. Car la corde qui tenoit ses mains serrées, se rompit incontinent : et luy commença à dresser ses mains jointes au ciel. À l'heure mesme se pendoit un voleur à la porte S. Jacque lequel fut reconnu par ces mutins, cependant que par leur semblable, cestuyci estoit traité si cruellement. Autant en avoient ils fait sur le tems de la mort de Guerin : arrachans des mains de la justice un meurdrier : comme s'il eussent voulu condamner Jesus Christ, et delivrer Barrabas, pour n'estre veus moindre en la haine de l'Evangile, que le peuple des Juifs. »[20]

Le supplice est le lieu du déploiement du divin au sein du martyre. Face au monde, le martyr confesse désormais par son corps. Bâillonné, la langue coupée ou bien le corps en flammes, il ne cesse, tel le Dieu humilié, de révéler la religion vraie. Geoffroy Guerin,

17. *Ibid.*, p. 95.
18. *Ibid.*, pp. 105-106.
19. *Ibid.*, p. 330.
20. *Ibid.*, p. 300.

comme les autres martyrs, refuse « la croix de bois toute poudreuse » qu'on lui apportait, « disant qu'il l'avoit imprimée dedans son cœur »[21].

« Tant de sang que les Rois espanchent à ruisseaux S'exhale en douce pluye et en fontaines d'eaux »[22]

La souffrance procède de l'*imitatio Christi*. Aussi est-elle un sacrifice. Par l'immolation de l'agneau, la victime instaure un langage sacré. Elle constitue un ensemble de *sacra* et de *signa* que l'historien doit décoder[23].

Le discours judiciaire

La souffrance du corps doit être resituée au sein d'un rituel juridique[24]. Jusqu'à l'édition de 1570 du *Livre des martyrs*, Jean Crespin et à sa suite Antoine de la Roche-Chandieu exigent une procédure officielle pour que le condamné réponde aux critères du martyre. Des pièces juridiques doivent authentifier la mort volontaire pour l'Église et ainsi la dissocier d'une condamnation pour sédition.

Une fois que l'historien a scellé par des archives la geste du martyre, il met en place une rhétorique de l'inversion. Plus la victime est martyrisée par le pouvoir terrestre, plus elle récoltera de récompenses divines. Cette stratégie se calque sur celle du Christ : la passion du crucifié nourrit la plénitude de la résurrection divine.

La souffrance, axe du monde renversé

TERRE	*HUGUENOT*	*SUPPLICE*	JUSTICE ROYALE
	CONDAMNÉ	MORT	
		INVERSION	
CIEL	ÉLU	ÉTERNITÉ	JUSTICE DIVINE

21. *Ibid.*, p. 202.
22. A. D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques, op. cit.*, L. III, *La chambre dorée,* v. 659-660.
23. Les *sacra* désignent les outils pour entrer en contact avec le divin alors que les *signa* sont les manifestations immanentes de Dieu. Cf. O. HERRENSCHMIDT, « Religion », dans P. BONTE et M. IZARD dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, p. 624.
24. François LESTRINGANT a identifié la mentalité juridique qui prévaut dans le martyrologe de Jean Crespin et dans les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. Cf. *La Cause des martyrs dans les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Mont-de-Marsan, 1991.

Ainsi, par l'agir divin, ce discours légitime-t-il la protestation face à la géhenne royale. Au sacré de la *Rex Lex*, le martyr oppose un sacré supérieur (l'immanence de Dieu) qui prend forme dans la souffrance de son corps. Il disqualifie, par conséquent, ses bourreaux.

Le discours confessionnel

Le martyre est aussi destiné à la communauté des réformés. Il sert à encadrer la nouvelle Église et à la justifier par sa souffrance sacrificielle. La communauté fait le don de l'un de ses frères au Seigneur. Le condamné, en effet, s'offre en sacrifice parce qu'il suit les règles édictées par la loi de Dieu. Il instaure ainsi un rapport privilégié et intime entre lui et le divin. Mais comme il représente la communauté, il devient aussi un médiateur entre elle et le souverain céleste. Il est à la fois l'expression collective de l'Église et la grâce de Dieu. Ce lien sacral, établi par le martyr entre la communauté réformée et Dieu, doit être préservé et mis à profit par les croyants. Ainsi, la geste du martyr prévient-elle les trahisons, entretient et encourage la foi. Cependant, par cette communion sacrificielle, le groupe se fait également créancier du Dieu souverain. « Il attend, explique Roger Caillois, que les puissances qu'il révère s'acquittent en exauçant ses vœux de la dette qu'elles ont contractée à son égard[25]. » Sûre du sacrifice, la communauté acquiert la certitude du soutien divin qui précipitera sa victoire contre les ennemis. L'apologiste protestant peut ainsi affirmer que la cruauté des catholiques « a tellement servi pour faire place au regne de nostre Seigneur Jesus Christ, et à son Evangile, que la Papauté s'en va tresbucher du tout : et ce qui estoit couvert et caché entre peu de personnes, et en quelques anglets de la France, maintenant est respandu par tout et en pleine lumière »[26].

Au-delà de la souffrance

Toutefois, au martyre encore civilisé, s'oppose l'éruption du chaos de la guerre civile et de la violence hors-norme. Le martyrologe s'achève par la description des victimes du Tumulte d'Amboise (17 mars 1560) qui évoque une effusion sacrificielle sauvage. Bien que l'auteur souligne leur constance, ces victimes ne reçoivent pas explicitement la couronne du martyre[27]. Leur rapport au sang et à la souffrance explique ce nouveau statut de l'homme de douleur. « Il y en

25. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré,* Paris, 1988, p. 34.
26. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. LXIII.
27. N'étant pas passées par la procédure juridique indispensable au martyre officiel, les victimes ne peuvent bénéficier de ce privilège.

eut un entre les autres, nous relate Antoine de la Roche-Chandieu, lequel estant monté sur l'échafaud, trempa ses mains au sang de ses compaignons, qui avoient esté sur l'heure decapitez, et les éleva vers le ciel tant qu'il peut, s'escriant en semblables paroles : Seigneur voicy le sang de tes enfans, tu en feras la vengeance »[28]. Ici, le sang se présente à l'état brut[29]. Le faire couler est une grave transgression. Le précieux liquide[30] constitue une souillure qui demande une purification[31]. Plonger les mains dans le sang est le témoignage de cet affront et de ce bouleversement des valeurs (les victimes sont des nobles et sont exécutées sans jugement). Le retour à l'ordre des choses ne peut advenir que par l'intervention vengeresse de l'ire divine contre le responsable, surdéterminé négativement. Ainsi, le chancelier Olivier, coupable de ce crime, « fut frappé d'une maladie estrange, et en mourut. Il jettoit de si horribles cris, qu'ilz estoient entendus de toute la court du chasteau. Il souspiroit à tous les coups, et disoit : va cardinal [Charles de Guise, cardinal de Lorraine], tu nous fais tous damnés ! »[32]. La mort de François II est aussi interprétée comme une « délivrance miraculeuse »[33]. L'écriture de la souffrance du peuple protestant, à l'aube des guerres de Religion, est donc riche de sens. À la fois légitimation politique, fédératrice d'une communauté, elle prépare l'insubordination devant le *scandalon* des massacres à venir.

L'esquisse de l'homme de douleur protestant permet de nuancer fortement la rupture des sensibilités qu'aurait provoquée la réforme calviniste. Le peuple huguenot partage la culture de la souffrance chrétienne. S'enracinant aux origines de l'Église primitive, il retrouve la vocation de la mort pour la foi. Mais plus encore, il traverse cette religiosité spécifique des renouveaux mystiques du XVI[e] siècle, où la possession de Dieu se passe des médiateurs cléricaux et royaux, pour vivre dans la passion du Christ. Les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné s'achèvent ainsi : « Tout meurt, l'ame s'enfuit, et reprenant son lieu / Exstatique se pasme au giron de son Dieu »[34]. Réponse à la très catholique Thérèse d'Avila : « Mourir et souffrir, tels doivent être nos désirs »[35].

28. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 436.

29. Ce n'est pas un hasard si l'apologiste évoque les décapitations et non les pendaisons qui eurent lieu, au même moment, au château d'Amboise.

30. Dans la Bible, le sang signifie l'âme, souffle et respiration. Cf. J.-P. ROUX, *Le Sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris, 1988, p. 48.

31. *Ibid.*, pp. 36-39 et pp. 102-106.

32. A. DE LA ROCHE-CHANDIEU, *Histoire des persecutions et martyrs de l'Église de Paris, op. cit.*, p. 437.

33. *Ibid.*, p. 442. Dans les pamphlets protestants, à l'occasion des morts de Henri II et de Charles IX, on retrouve le thème de la malédiction divine qui frappe les souverains.

34. A. D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques, op. cit.*, L. VII, *Jugement*, v. 1217-1218.

35. THÉRÈSE D'AVILA (trad. M. AUCLAIR), *Pensées et sentences*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1964, p. 1063.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 67-74

Valentin GROEBNER

LA VILLE ET LE CORPS. LA PERCEPTION DU CORPS BLESSÉ À NUREMBERG À LA FIN DU XVe SIÈCLE

Les témoins oculaires sont-ils sérieux ? Dans les années quatre-vingts du XVe siècle, Heinrich Deichsler, brasseur et citoyen nurembergeois aisé, entreprend d'écrire la chronique de sa ville, mi-récit des événements politiques, mi-journal personnel. Au travers des pages, elle se présente comme une suite interminable de rixes sanglantes, d'homicides et de châtiments corporels. En 1493, l'auteur note sans commentaire qu'on a poignardé cinq hommes dans la ville entre le 26 mai et le 24 août, sans qu'on ait pu saisir aucun des agresseurs. La même année, un homme armé tue sans raison apparente un écolier qui chante dans la rue en quête d'aumônes. Encore en 1493, un certain Anton Schetzel guette armé de son couteau une femme enceinte qui se rend à l'église, lui coupe les tendons au niveau des genoux et la frappe au visage si violemment qu'elle meurt le jour même[1].

Ce qui étonne dans la description de Deichsler, ce n'est pas seulement la répétition fréquente de ces faits, mais encore la manière laconique et concise dont ils sont présentés. Semaine après semaine il enregistre, sans émotion apparente, les oreilles coupées, les crânes enfoncés et les victimes éventrées. Cette « cruauté » a fait partie des lieux communs à partir desquels se construit notre perception du Moyen Âge : dans la littérature historiographique, la population urbaine de la période est présentée comme violente, sanguinaire, indifférente aux douleurs du corps tourmenté, voire comme « hébétée ». La violence quotidienne dans les villes du bas Moyen Âge a été interprétée majoritairement comme un symptôme de crise, comme une manifestation de tensions sociales, du « déracinement », de la « dissolution de liens traditionnels »[2]. Certains travaux récents, en revanche, renoncent à

1. *Die Chronik des Heinrich Deichslers 1488-1506,* dans *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert*, K. HEGEL éd., vol. 11, Leipzig, 1872, pp. 574-575.

2. N. GONTHIER, *Cris de haines et rites d'unité : la violence dans les villes, XIIIe-XVIe siècles,* Turnhout, 1992, p. 191. « Crise » et « déracinement » chez B. GERE-

rattacher cette violence aux phénomènes de la « crise ». Quand les sources permettent de préciser l'origine sociale des agresseurs et des victimes, on constate que les premiers ne sont que dans une faible mesure des éléments déclassés ou marginalisés de la société. Entre autres, les provocations et les rixes dans les rues semblent servir à la consolidation d'une hiérarchie sociale, tout en fixant à chaque fois un « pecking order » nouveau : elles renvoient à l'existence d'un système qui réglemente l'équilibre précaire de l'honneur individuel et général, honneur qui, d'une part, doit être protégé et imposé — fût-ce au prix du sang —, et qui, de l'autre, doit être préservé et maintenu pour assurer l'ordre et la paix municipale[3].

L'exposé suivant porte sur la perception et la réglementation de la violence physique dans une grande ville allemande à la fin du XVe siècle. À l'époque, Nuremberg, qui compte environ 40 000 habitants, est un des grands centres commerciaux de l'Europe centrale, une ville autonome et puissante. Ville d'Empire, elle est gouvernée par un conseil dominé par les grandes familles marchandes et banquières, désigné par la suite comme « le conseil » (« der Rat »). Un voyageur allemand du XVe siècle rapporte qu'on disait à Venise que toutes les villes allemandes étaient aveugles ; il n'y avait que Nuremberg qui voyait d'un œil[4]. Dans l'œil de cette ville, de quelle manière se reflétait la violence ? Comment décrire les attitudes des citadins de Nuremberg par rapport au corps blessé et mutilé ?

La violence au quotidien ?

Dans les lois et les ordonnances enregistrées par le conseil de Nuremberg durant les dernières décennies du XVe siècle, il est question de manière croissante de la violence dans les rues de la ville. En 1471, le conseil déclare que celui qui a coupé les doigts, les mains ou d'autres membres d'un adversaire, sera puni par la perte de ses

MEK, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles,* Paris, 1976, et J. CHIFFOLEAU, « La violence au quotidien. Avignon au XIVe siècle dans les registres de la cour temporelle », *Mélanges de l'Ecole francaise de Rome (Moyen Age/Temps modernes)* 92, 1984, pp. 325-371.

3. S. BURGHARTZ, « Disziplinierung oder Konfliktregelung ? Zur Funktion städtischer Gerichte im Spätmittelalter : Das Zürcher Ratsgericht », *Zeitschrift für historische Forschung* 16, 1989, pp. 385-407 ; P. MADDERN, *Violence and Social Order. East Anglia 1422-1442,* Oxford, 1992 ; Cl. GAUVARD, *« De grace especial ». Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge,* 2 vols, Paris, 1991. Du même auteur voir aussi « Violence citadine et réseaux de solidarité. L'exemple francais aux XIVe et XVe siècles », *Annales ESC* 1993, 5, pp. 1113-1126, avec quelques généralisations dans la définition de la « criminalité » et des « criminels » du bas Moyen Âge qui me semblent problématiques : « Les criminels se recrutent dans une population exogène, mais familière des lieux urbains qu'elle fréquente régulièrement. » — *ibid.* p. 1115.

4. Voir *Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt,* G. PFEIFFER éd., Munich, 1971, et W. VON STROMER, *Oberdeutsche Hochfinanz* 1350-1450, Wiesbaden, 1970.

membres correspondants ; l'homicide par une amende et dix ans de bannissement ou par la peine capitale. En 1482, tous ces châtiments sont alourdis, le nombre de sbires et de sergents de ville multiplié[5]. Comme dans d'autres villes médiévales, le conseil de Nuremberg essaie, à coups d'ordonnances répétées, de proscrire ou au moins de restreindre le port d'armes dans la ville[6]. De temps à autre, les sources nous renseignent sur la résistance opposée aux sergents lors de la confiscation d'armes : mais la discipline des forces de l'ordre elle-même laisse à désirer. En 1471 et à nouveau en 1480 et en 1490, tous les sergents sont sermonnés pour avoir malmené sans cause les bourgeois et les gens dans la rue ; dans les dernières décennies du XV[e] siècle, un bon nombre de ces sergents est congédié. Leur corruption et leur brutalité sont proverbiales ; dans un dit satirique, le poète nurembergeois Hans Rosenplüt compare la bonne foi des sergents qui font chanter et maltraitent les gens qu'ils seraient censés protéger, à l'amour et la fidélité — « die lieb und trew » — entre prostituées et souteneurs ou entre juifs et chrétiens[7].

Malgré l'abondance des archives municipales, les registres criminels de la ville qui pourraient nous renseigner sur l'application pratique des lois sont perdus. Cependant, il existe un autre groupe de sources jusqu'à présent mal étudié. Les *Libri conservatorii,* registres de la basse justice municipale, enregistrent non seulement les plaintes et les arrêts concernant les dettes, les loyers, saisies, héritages, mais reflètent également des procédures de la juridiction non obligatoire, c'est-à-dire des actes privés : reconnaissances de dette, héritages, contrats de travail, et, surtout, de dommages-intérêts[8].

Dans une de ces inscriptions, le boulanger Cuntz Rosenzweig confirme le 22 octobre 1485 avoir payé dix Gulden (pièces d'or) aux représentants d'Endres Wagner que son fils avait blessé — en dédommagement de ses blessures et du salaire du médecin. En 1486, le frère de Heintz Hutler, victime d'un homicide, atteste avoir reçu 35 Gulden des deux familles d'agresseurs à titre de compensation[9]. Entre 1485 et 1498, les *Libri conservatorii* enregistrent 29 de ces contrats de dommages-intérêts pour homicides, des doigts coupés, des coups reçus au dos, au bras etc. Compte tenu de la violence quotidienne dans les

5. *Nürnberger Polizeiordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts,* J. BAADER éd., Stuttgart, 1861, pp. 41-46 et 49-51 ; H. KNAPP, « Das alte Nürnberger Kriminalverfahren », *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 12, 1892, pp. 201-276 et 437-552, en particulier p. 267. Voir aussi Staatsarchiv Nürnberg Rep. 60 b, Ratsbücher (désormais abrégés en : « RB ») 2, f° 79 r°, RB 6, f° 113r°.

6. *Nürnberger Polizeiordnungen, op. cit.*, pp. 51-52 ; RB 5, f° 262 v° ; RB 6, f° 41 v°.

7. RB 2, f° 19 v° ; RB 6, f° 48 v° ; *Hundert noch ungedruckte Priameln des 15. Jahrhunderts,* K. EULING éd., Paderborn/Münster, 1887, p. 87.

8. Stadtarchiv Nürnberg B 14 / I, *Libri conservatorii* (désormais abrégés en : « Lib.cons. »). Voir V. GROEBNER, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*, Göttingen, 1993.

9. Lib.cons D, f° 121 r° et 155 r°.

rues, cela semble peu. Mais évidemment, seule une petite partie de ces accords sont inscrits dans les dossiers judiciaires. Dans les chroniques des années 1480 et 1490 et dans les procès-verbaux des séances du conseil de cette période, il est souvent question de cette forme de règlement, sans que les cas apparaissent dans les *Libri conservatorii*[10].

Encore plus fréquemment, ces indemnités font leur apparition dans les fragments de registres des punitions et amendes de la ville conservés aux archives de Nuremberg dans les « Differentialakten ». Ils datent des années trente du XVIe siècle et ont pour origine un conflit opposant la ville de Nuremberg à son puissant voisin, le margrave de Brandenburg-Ansbach, portant sur les droits de juridiction de la ville dans son territoire. Dans ces dossiers figurent les transcriptions des registres criminels concernant uniquement les habitants de la région dont la juridiction est contestée à la ville par le margrave ; cela explique le fait qu'ils ne contiennent qu'une partie infime des jugements prononcés par les autorités urbaines. Mais ils peuvent nous renseigner sur la gradation entre châtiment public et règlement à l'amiable. Les actes concernant les années 1483 à 1499 enregistrent 31 arrêts, dont 10 cas de vol : sur les 21 cas subsistants d'homicides, plus des deux tiers (15) ont été arrangés par un paiement de compensation[11]. Dans d'autres cas de lésion corporelle, de tels règlements par indemnité augmentent encore en nombre et fréquence. Nos sources désignent cette forme de dédommagement par un terme particulier, à savoir « Taidigung » ou « taidigen » : négocier, se mettre d'accord. Ces « Taidigungen » constituent à la fin du XVe siècle à Nuremberg le procédé normal et ordinaire pour régler les coups et blessures et les homicides.

Le prix du corps : châtiment et règlement à l'amiable

Dans le même temps, Nuremberg est une ville gouvernée de manière rigoureuse : non seulement elle promulgue des ordonnances très détaillées, mais, de plus, elle entretient un système de sécurité étendu. Les formes de règlement à l'amiable et les accords de dédommagement décrits semblent peu compatibles avec les châtiments draconiens du conseil sur le port d'armes, les rixes et les homicides. Mais contrairement aux ordonnances qui n'en parlent qu'en marge, les « Taidigungen » sont souvent mentionnées dans les procès-verbaux des séances du conseil : elles sont encouragées par les autorités, et, en cas de refus, on n'hésite pas à les imposer par la contrainte. En 1516, il y est même ordonné qu'on accorde un contrat de dédommagement favorable à un agresseur, à condition qu'il se déclare prêt à prendre

10. Voir *Die Chronik des Heinrich Deichslers, op. cit.*, pp. 384 et 562.
11. Staatsarchiv Nürnberg, Differentialakten 33b, f° 18 r°-26 r°.

soin du père de la victime[12]. Ces règlements « privés » de la violence sont placés sous le contrôle rigoureux du conseil : toutes les réconciliations ont besoin de son autorisation pour être valides. Le conseil se met en scène comme l'arbitre qui organise le contrat et l'abandon de la vengeance et qui, surtout, donne son autorisation à la réconciliation, tout en se faisant payer ses services en argent comptant.

Dans d'autres cas, ces négociations sont interdites : une ordonnance de 1474 défend expressément à une veuve de trouver un accord avec les assassins de son mari[13]. De plus, il n'y a pas de « Taidigung » dans les affaires répertoriées par les autorités comme meurtre (« Mord ») et non comme homicide volontaire (« Todslag »). La distinction officielle entre l'un et l'autre est floue : ce ne sont pas tellement les circonstances (action préméditée ou non, légitime défense etc.) qui sont prises en compte, mais plutôt la personnalité des participants. Pour les meurtres spectaculaires, les conflits meurtriers entre époux ou parents, et pour la plupart des cas qui concernent les membres des familles du conseil, les procès-verbaux et les ordonnances parlent tout de suite de « mord », meurtre, pour lequel n'existe aucune possibilité d'arrangement à l'amiable. Dans ce cas, de fortes récompenses sont promises et criées pour l'arrestation des auteurs du crime ; on ferme les portes de la ville et on organise une véritable chasse aux coupables ; si on arrive à les arrêter, s'ensuivent le spectacle judiciaire et celui de l'exécution publique[14]. Si la distinction entre meurtre et homicide volontaire reste mal définie, la limite entre ce dernier et l'accident n'en est pas mieux tracée. Dans une inscription aux dossiers judiciaires de 1501, un certain Hanns Reuter s'engage à payer aux parents d'Albrecht Stenngel, qu'il a tué accidentellement lors d'un concours de tir, la somme considérable de 200 Gulden. Comme garantie pour les héritiers de Stenngel, il est contraint de donner sa maison en gage[15]. Cet accord est passé exactement dans les mêmes termes et les mêmes formulations juridiques que ceux dont se servent nos « Taidigungen ». Afin de régler les conséquences de la violence, les contractants souscrivent à la fiction selon laquelle les blessures infligées à la victime, voire sa mort, n'étaient pas le résultat d'une préméditation. Seulement sous ces conditions l'accord devient possible.

Si la violence dans les rues de Nuremberg est quotidienne, elle n'en coûte pas moins très cher aux coupables. Dans un contrat de 1498, Hans Lebendter et Hans Grym se font un devoir de rendre 12 Gulden à Erhard Tofel qu'ils avaient blessé ; dans un autre de 1490, le prix d'une main coupée se monte à 27 Gulden ; en 1506, les

12. RB 11, f° 86 r°.

13. H. Knapp, « Das alte Nürnberger Kriminalverfahren », *op. cit.*, p. 507 ; voir aussi p. 254.

14. Voir par exemple *Die Chronik des Heinrich Deichslers, op. cit.*, pp. 582, 590, 602.

15. Stadtarchiv Nürnberg, B 14/I, Libri litterarum 17, f° 190 v° ; cf. *Die Chronik des Heinrich Deichslers, op. cit.*, p. 375.

auteurs d'un homicide doivent remettre 48 Gulden aux parents du défunt [16]. Ce sont des sommes considérables. À la fin du XVe siècle, une domestique à Nuremberg gagne entre 4 et 5 Gulden par an ; une indemnité de 12 Gulden correspond au revenu de six mois de travail ininterrrompu d'un travailleur dans les greniers municipaux ou d'un ouvrier en bâtiment [17]. Comme pour les rançons du Bas Moyen Âge, il existe également pour les réparations des blessures ou des homicides, des évaluations de prix fort différentes. Le rang social ou, mieux, l'aptitude de la victime à obtenir un règlement favorable — que ce soit seule ou grâce à des intermédiaires influents — jouent un rôle décisif. Pour une grande partie de la population urbaine, ces réparations représentent des sommes énormes : une telle amende peut les ruiner ou les oblige à s'endetter à long terme. La possibilité de la « Taidigung » n'est donc ouverte qu'à ceux qui disposent de réserves économiques ou à ceux qui arrivent à mobiliser un certain soutien familial ou social. Les punitions sévères stipulées par les lois visent ceux qui ne disposent pas de ressources suffisantes et qui sont menacés de payer le délit avec leurs propres membres et avec leur propre corps — au prix du fouet, d'oreilles coupées, de mains tranchées ou du gibet.

Les limites du pouvoir

Mais pourquoi la perception contemporaine de la violence et du corps blessé se présente-t-elle comme hébétée ou indifférente, alors que le corps blessé ou ses parties sont évalués à des sommes considérables ? Par rapport aux autres ordonnances du conseil de la même époque, les décrets sur le port d'armes et sur l'homicide ne reflètent pas de menace ou de symptôme de crise. D'autres infractions sont perçues et décrites explicitement comme des présages de catastrophes imminentes : le luxe ostentatoire, l'homosexualité, certains jeux de hasard et surtout les blasphèmes menacent la ville directement parce qu'ils provoquent les châtiments divins [18]. Dans cette liste de péchés dangereux, il n'est pas question de la violence dirigée contre le corps humain. Les rixes, blessures et homicides ne mettent pas en péril la ville et ne l'exposent pas aux foudres du ciel. Notre chroniqueur Deichsler n'envisage pas non plus les morts et blessés dans les rues comme une menace, ni pour lui ni pour la ville. On a coupé la main de quelqu'un et il en est mort, note-t-il en 1497 ; huit jours avant le carnaval, on a coupé les deux oreilles d'une femme dite voleuse [19]. Mais le ton de Deichsler change brusquement lorsqu'il décrit com-

16. Lib. cons. K, f° 208 r° ; F, f° 81 r° ; L, f° 102 v°.
17. Pour les salaires de domestiques et journaliers voir V. GROEBNER, *Ökonomie, op. cit.*
18. *Nürnberger Polizeiordnungen, op. cit.*, en particulier pp. 91 et 95-97.
19. *Die Chronik des Heinrich Deichslers, op. cit.*, p. 593.

ment Cuntz Schott, noble franconien en conflit avec la ville, coupe la main de son prisonnier, le marchand nurembergeois Wilhelm Derrer — description atroce, qui dépeint comment Schott force Derrer à mettre sa main sur le billot. Derrer lui demande grâce, en vain. Il pose finalement sa main gauche sur le billot ; Schott le menace de le tuer sur-le-champ s'il n'y pose pas sa main droite. Ensuite, il donne un coup de son épée — mais, Derrer ayant essayé de retirer d'un mouvement brusque sa main, l'épée n'atteint que les doigts. Schott saisit une hache et frappe à nouveau. Cette fois-ci, la victime retire encore sa main, et le coup tranche la main au milieu, de façon à ce que le pouce ne tienne plus qu'à un lambeau de peau, comme nous le décrit le chroniqueur. « Avec ça tu n'écriras plus de lettres », lui recommande Schott, cynique : « Rapporte ta main à tes seigneurs. »[20]

Cette description ne manque pas de produire un certain effet même pour le lecteur du XXe siècle. L'événement ressemble à un massacre grossier, tout en suivant les règles d'une dramaturgie particulière — néanmoins, le rang social du marchand Derrer mutilé ne suffit pas à justifier cette abondance de détails. Pour Deichsler, cette main a été coupée de manière illégale et illégitime, contrairement aux mains tranchées par le bourreau de Nuremberg lors d'un jugement légal, et contrairement aussi aux mains blessées dans les rixes qui peuvent faire l'objet d'une « Taidigung ». Le chroniqueur n'est rien moins qu'indifférent à la violence : il la perçoit de manière précise. Pour lui, ce ne sont pas les mutilations ou les douleurs infligées en tant que telles qui sont cruelles, mais seulement celles qui sortent d'un certain cadre, qui mettent à mal l'ordre : la cruauté, c'est le renversement des règles.

La juridiction pénale du conseil de Nuremberg abonde en éléments théâtraux et qui renvoient à cette notion d'une violence juste reflétant l'ordre, organisée comme une mise en scène[21]. Il semble que les contemporains interprétaient ces manifestations de la justice littéralement comme des spectacles : dans un poème du nurembergeois Hans Folz, imprimé en 1480 sous le titre « Dialogue du Riche et du Pauvre », le pauvre déplore la persécution de tant d'innocents par la juridiction urbaine. Son interlocuteur lui oppose que ces procédés sont nécessaires : il faut bien attraper quelqu'un. Si on ne pendait pas les gens sur un simple doute, on ne pourrait plus pendre personne ; or il faut pendre[22].

De telles mises en scène de la justice et du châtiment sont de véritables « shows » : il faut les arranger de la manière la plus spec-

20. *Ibid.* p. 598.

21. En conséquence, le conseil ne tolère pas que ses spectacles soient dérangés : il menace tous ceux qui insultent, attaquent ou maudissent le bourreau de peines sévères — RB 1c, f° 98 r° ; *Die Chronik des Heinrich Deichslers, op. cit.*, pp. 671 et 680.

22. « Der Arme und der Reiche », dans H. FOLZ, *Die Reimpaarsprüche,* H. Fischer éd., Munich, 1971, p. 217.

taculaire, afin que les spectateurs ne puissent pas détourner les yeux — car, dans la plupart des cas, les autorités de la ville n'ont pas les moyens de saisir les malfaiteurs en fuite. S'il veut exercer son droit de justice avec succès, le conseil a besoin de la coopération de tous les deux, auteurs et victimes du crime. Ses pouvoirs de dénomination — « mord » ou « todslag », justice exemplaire ou règlement à l'amiable — et son rôle d'arbitre dans les « Taidigungen » sont les seuls moyens dont dispose le conseil pour réglementer la violence. Ces moyens doux s'associent à la terreur et à l'exemplarité des exécutions publiques. Dans ce contexte, la corruption et la brutalité des sergents de ville ne peuvent plus être qualifiées de « dysfonctionnelles ». Au contraire, elles sont nécessaires et contribuent au maintien de l'ordre. Leur nombre relativement restreint et leurs moyens en réalité très limités forcent les sergents à agir de manière démonstrativement violente pour incarner et représenter de façon convaincante le pouvoir et la force de la ville.

Les inscriptions stéréotypées dans les dossiers juridiques nous fournissent peu de détails sur le déroulement des « Taidigungen ». Mais on peut en retenir que ces conciliations ritualisées assument la même fonction que les exécutions qui, elles, sont bien documentées : ce sont des systèmes qui, en classant et distinguant les délits, créent l'ordre en le rendant visible. Cette structuration du monde est puissante. Le rituel suivi régulièrement fait disparaître la violence physique et ses conséquences derrière l'ordre, et ce n'est que la perturbation du rite ou de son déroulement qui les rend visibles. À ce moment-là Deichsler rapporte le sang, les cris, le gémissement, c'est là qu'il décrit de manière si détaillée les sursauts de la victime et le lambeau de peau qui rattache sa main au bras. Seuls les rituels dérangés donnent à voir le corps blessé et tourmenté.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 75-93

Beate SCHUSTER

L'IMAGINAIRE DE LA PROSTITUTION ET LA SOCIÉTÉ URBAINE EN ALLEMAGNE (XIIIe-XVIe SIÈCLES)

Beaucoup d'historiens n'hésitent pas à parler, sans autre forme de procès, de prostituées au Moyen Âge. Certes, l'usage du mot *meretrix* semble témoigner d'une continuité des mœurs, mais ce terme fait partie de l'héritage culturel de l'Antiquité et il est difficile de savoir ce qu'il signifiait dans un contexte social différent. Si des textes carolingiens interdisent la présence de telles femmes à la cour, nous ne savons absolument pas quelle réalité sociale était en jeu. S'agissait-il de concubines de grands nobles, de jongleuses ou simplement de servantes aptes à tout service ?

De même, on a souvent cité la lettre de Boniface dans laquelle il se plaint que beaucoup de femmes parties en pèlerinage pour Rome deviennent des prostituées. Mais l'enjeu de ce discours, émanant d'un clerc rigoureux pour qui toute femme constituait un danger moral, reste obscur [1]. Nous ne voyons clair que lorsque les premiers termes vernaculaires apparaissent : derrière le mot *meretrix* se devine alors une réalité complexe, car les sources nous offrent toute une gamme d'expressions diverses. La langue elle-même nous guide vers les représentations médiévales, dont je voudrais indiquer les principaux traits. Je commencerai par les sources du droit, pour ensuite circonscrire l'imaginaire social et religieux de la prostitution. Mais les discours médiévaux sont loin d'être constants. La réalité et les mentalités de la communauté dans les villes subissent des mutations radicales au bas Moyen Âge, ce qui a eu un profond retentissement sur les représentations de la prostitution. Le discours urbain s'éloigne, à partir du XIVe siècle, des conceptions ecclésiastiques et se replie sur l'ordre social. Même lestée de tradition, la nouvelle façon de penser la prostitution se diversifie en fonction des changements sociaux.

1. Pour ces considérations voir L.L. OTIS, *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc,* Chicago, Londres, 1980, pp. 12-14.

Les prostituées dans le droit

Je ne parlerai ni du droit canonique ni du droit romain. Jusqu'à la fin du XVe siècle, dans les villes allemandes, les allusions à ces droits savants restent des emprunts isolés et théoriques sans effets durables[2]. Les statuts du faubourg de Vienne de 1241, par exemple, stipulent que le salaire d'une prostituée, comme le gain d'un joueur professionnel, ne peut pas être revendiqué par une plainte devant le conseil municipal, parce que l'argent a été gagné par un acte immoral[3]. Cette clause se réfère à une discussion universitaire du XIIIe siècle, qui tourne autour de la question du droit de la prostituée à son salaire[4]. Mais même si nous trouvons un statut équivalent au XVe siècle à Bâle[5], nous ne pouvons prouver qu'il a vraiment affecté les relations entre prostituées et clients. Ces deux décrets restent des cas isolés et signifient plutôt une mise à l'écart symbolique, proche d'autres mesures diffamatoires, dont je parlerai plus loin. À ma connaissance, un client, qui ne voulait pas payer dans un bordel municipal, devait partout s'attendre à être puni. Un exemple encore plus convaincant du décalage entre le droit urbain et le droit romain nous est fourni par le *Sachsenspiegel*, cette rédaction du droit coutumier du XIIe siècle qui a profondément influencé le développement du droit dans l'Allemagne du Nord jusqu'aux temps modernes. Eike von Repgow, l'auteur de cette collection, proclame qu'une femme ne peut pas être déshéritée à cause de ses mœurs. Il distingue nettement l'honneur et le droit en disant : « Une femme peut détruire son honneur par son impudicité, mais elle ne perdra ainsi ni son droit ni son héritage »[6]. Le droit canonique, en revanche, influencé par le droit romain, interdisait la capacité testamentaire des prostituées[7].

Néanmoins, la présence de prostituées ne préoccupait pas seulement les clercs érudits mais aussi les autorités locales, selon un point de vue tout à fait différent. En ses débuts, le droit municipal procédait d'une association de citadins, qui s'étaient mis d'accord contre le seigneur de la ville et s'obligeaient à régler pacifiquement leurs que-

2. Pour la réception tardive du droit romain dans les villes allemandes voir E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250-1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft,* Stuttgart, 1988, p. 144.

3. G. WINTER, « Das WienerNeustädter Stadtrecht des 13. Jahrhunderts », *Archiv für österreichische Geschichte*, t. 60, 1880, pp. 230-31.

4. J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe,* Chicago, 1987, pp. 393, 523.

5. *Rechtsquellen von Basel Stadt und Land*, J. SCHNELL éd., t. 1, Bâle, 1856, p. 23.

6. *Sachsenspiegel (Landrecht),* K. A. ECKHARDT éd., Göttingen, 1955, III, 15 § 2, p. 77.

7. J.A. BRUNDAGE, *op. cit.*, pp. 30, 46 ; J. A. BRUNDAGE, « Prostitution in Medieval Canon Law », dans V. L. BULLOUGH et J. A. BRUNDAGE dir., *Sexual Practices and the Medieval Church,* New York, 1982, pp. 149-160, ici : p. 154.

relles, en les déférant à un tribunal arbitral constitué entre égaux[8]. Ce règlement était suffisamment efficace pour empêcher les hostilités entre les familles résidentes, même s'il ne pouvait pas mettre fin aux affrontements entre particuliers dans une culture où l'honneur masculin reposait sur une démonstration de force et d'agressivité[9]. L'établissement de la paix reste une préoccupation des villes jusqu'aux temps modernes.

Les étrangers qui venaient en ville — dont beaucoup de femmes — constituaient un problème pour les communautés urbaines des XIIIe et XIVe siècles. Le droit communal de Vienne de 1278 par exemple refuse de parler de *communibus mulieribus, quia indignum esset, ipsas legum laqueis innodare*[10]. Ici l'idée de communauté urbaine s'exprime par la métaphore du filet tendu entre les hommes de la ville. La version vernaculaire du droit de Vienne rédigée en 1340 explique l'indignité des femmes communes de façon plus explicite. Le texte note qu'il serait indigne et inapproprié de les forcer à se marier[11]. Les femmes sans relation sexuelle exclusive posaient un problème, parce qu'elles ne faisaient pas partie d'une famille. Mais il était quand même indispensable de trouver un statut pour « les femmes libres »[12], une expression qui reflète leur position à l'écart du réseau judiciaire et familial.

La solution qui s'imposait était simple. Il fallait trouver quelqu'un qui fût responsable d'elles. Au début, toute la communauté les prenait en charge. Tout homme pouvait plaider pour une prostituée devant le conseil, si elle avait été agressée[13]. Et si les femmes menaçaient la paix, chaque homme pouvait les punir comme il punirait sa servante, sa fille ou sa femme[14]. Cette responsabilité commune de la paix est un signe de la territorialisation du droit en ville. La désignation des prostituées comme « femmes communes », qui apparaît assez tôt, montre que les fondements des communautés urbaines étaient en train de changer.

Mais la responsabilté individuelle des habitants ne s'affirma pas longtemps. Au fur et à mesure que le conseil municipal s'institution-

8. E. ISENMANN, *op. cit.*, p. 74 s.

9. S. BURGHARTZ, « Disziplinierung oder Konfliktregelung ? Zur Funktion städtischer Gerichte im Spätmittelalter. Das Züricher Ratsgericht », *Zeitschrift für historische Forschung*, t. 16, 1989, pp. 385-407, ici : pp. 394-5.

10. *Die Rechte und Freiheiten der Stadt Wien*, J. A. TOMASCHEK éd., t. 1, Vienne, 1877, p. 46, § 26.

11. TOMASCHEK, *op. cit.*, p. 108.

12. Pour les expressions courantes désignant les prostituées, voir I. BLOCH, *Die Prostitution*, t. 1, Berlin, 1912, pp. 733-737 ; pour la conception médiévale de la « liberté » voir L. SCHMUGGE, « Mobilität und Freiheit im Mittelalter », dans J. FRIED dir., *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, Sigmaringen, 1991, pp. 307-324, ici : pp. 323-4.

13. Cf. G. WINTER, *loc. cit.*, p. 231.

14. *Landshuter Urkundenbuch*, T. HERZOG éd., Neustadt/Aich, 1963, p. 70.

nalisait, il s'occupait lui-même des femmes communes. Et à la longue, cette tâche fut déléguée à des officiers de la ville, aux baillis ou aux bourreaux[15]. Les femmes sans hommes furent par la suite contraintes d'habiter près de ces officiers, et quelquefois dans la même maison qu'eux. On les obligeait aussi à rémunérer leurs protecteurs. Cette taxe, qui pouvait se rapprocher de la dot des femmes mariées, devait être payée en petites sommes, régulièrement, parce que le rapport entre les prostituées et les « fonctionnaires » de la ville restait provisoire. Car les prostituées de la « première génération » étaient des femmes errantes, constamment en route à la recherche de clients qui leur permettaient de vivre.

Ce ne fut ni l'ambition personnelle des conseillers ni la bureaucratisation qui, à partir de la fin du XIVe siècle, poussèrent à l'institutionnalisation de la prostitution dans une maison qui appartenait à la ville. Le développement d'une administration urbaine, comme le droit, procédait du souci de garantir la paix. Les protocoles judiciaires montrent que les actes violents contre les prostituées posaient un problème réel dans la vie quotidienne. On les agressait fréquemment, et la nature de la violence révèle que la société urbaine ne reposait pas seulement sur un droit commun mais aussi sur des valeurs partagées. On coupait les cheveux des femmes libres[16], on les déshabillait[17], on détruisait les fenêtres de leur résidence ou bien on en enlevait les portes[18]. Face à une telle hostilité, une prise en charge de ces femmes par le conseil constituait un moyen de pacifier la société urbaine. La protection des faibles est un aspect de la responsabilité du souverain médiéval. Les conseils suivaient ainsi l'exemple du roi. Et il est frappant de voir comment les rites de la cour persévéraient dans ce nouveau contexte de la prostitution. Nous savons qu'au XIIIe siècle les prostituées de la cour française offraient chaque année un bouquet de fleurs au souverain[19], geste qui exprimait leur lien direct avec lui. La même coutume nous est rapportée à Francfort, où, jusqu'au XVIe siècle, les « femmes communes » offraient ce don au conseil[20].

15. *Das Stadtbuch von Augsburg*, C. MEYER éd., Augsbourg, 1872, p. 71 ; *Frankfurter Amtsurkunden*, K. BÜCHER éd., Francfort, 1915, p. 63 s. Cette pratique est très répandue en Allemagne et ailleurs. Pour une énumération complète, je renvoie à ma thèse « Die unendlichen Frauen » à paraître en 1995. Dans le cadre de cet article, je me limite ici et dans la suite à quelques exemples significatifs pour ne pas multiplier les annotations.

16. Archives municipales de Constance, B I/1, 228 (1378) ; B I/5, 139 (1429).

17. D.O. HUGHES, « Distinguishing Signs : Earrings, Jews and Franciscan Rhetoric in Italian Renaissance City », *Past and Present*, t. 112, 1986, pp. 3-59, ici : p. 30.

18. K.D. BECHTHOLD, *Zunftbürgerschaft und Patriziat. Studien zur Sozialgeschichte der Stadt Konstanz im 14. und 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1981, p. 238.

19. J. ROSSIAUD, *La prostitution médiévale*, Paris, 1988, p. 78, p. 255 note 21.

20. A. A. VON LERSNER, *Nachgeholte, vermehrte und continuierte Chronica der weitberühmten Reichs-, Wahl- und Handelsstadt Franckfurth/Main*, Francfort, 1734, p. 693.

L'imaginaire de la prostitution municipale

Mais si une morale rigide régnait en ville, pourquoi y admettait-on la prostitution ? Ce problème nous oriente vers la clientèle et ses attentes. Le droit communal d'Augsbourg, qui date de 1276, défend aux femmes errantes toute impudicité dans la ville et oblige le bourreau à les chasser en dehors des murs [21] : cette mesure ne fait pas de distinction entre la communauté de droit et la communauté urbaine. Mais je doute que l'on puisse interpréter ce texte comme une prohibition de la prostitution, car le même droit parle d'une taxe des femmes à verser au bourreau, ce qui suppose que les prostituées étaient tolérées. La contradiction disparaît si on tient compte d'un fait rapporté à Bâle et à Sélestat : les prostituées vivaient en dehors de la ville, dans les faubourgs, parmi d'autres gens marginaux, séparées mais toujours accessibles [22] ; car il y avait des occasions où leur présence était jugée indispensable. La loi d'Augsbourg prévoit qu'elles peuvent entrer à l'intérieur des murs, si des nobles visitent la ville [23]. D'autres indices nous font supposer que la prostitution faisait partie de la culture des nobles. Une chronique de Magdebourg rapporte que le prix d'un tournoi local au XIII[e] siècle était une « femme belle ». La suite de l'histoire montre qu'il s'agissait d'une prostituée au sens large du mot. Le vainqueur, un marchand de Goslar, renonça à la garder à son service. Il lui paya une dot, afin qu'elle pût se marier et quitter sa vie déshonorante [24]. Cette femme, semble-t-il, n'avait pas de valeur propre pour le gagnant qui était marié. Le prix de la compétition lui offrait seulement la possibilité de manifester sa charité chrétienne. Mais que se serait-il produit si un jeune patricien célibataire avait été le vainqueur ? En aurait-il usé d'une autre manière ? Avant l'institutionnalisation de la prostitution, la possession d'une « belle femme » semble avoir été un signe de richesse et de puissance, un étalon social. La culture de la bourgeoisie se modèle selon un style de vie noble. Quand des aristocrates visitaient la ville, on les recevait de façon noble en invitant les prostituées à participer au banquet à l'hôtel de ville [25]. Plus tard, au XV[e] siècle, lors d'une visite de l'Empereur, on permettait à sa suite de boire du vin pris aux caves municipales et de s'amuser dans le bordel aux frais de la ville [26].

21. MEYER, *op. cit.*, p. 71.

22. Rudolf VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts,* E. KLEINSCHMIDT éd., Cologne, 1974, p. 43 ; D.A. FECHTER, « Topographie mit Berücksichtigung der Cultur- und Sittengeschichte », dans *Basel im 14. Jahrhundert,* Bâle, 1856, p. 112.

23. MEYER, *op. cit.*, p. 190.

24. *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14-16. Jahrhundert,* t. 7, *Magdeburg* 1, Leipzig, 1869, p. 168 s.

25. À Francfort la coutume de la participation des prostituées aux dîners du conseil fut abolie en 1529 (A. A. VON LERSNER, *op. cit.*, p. 693).

26. P. ETTERLIN, *Cronica von der löblichen eydtgenoschaft ir harkomen und sust seltsam strittenn und geschichten,* Bâle, 1507, f° 63.

La fête avait dans la ville non seulement son lieu social mais aussi son temps propre. Pendant les foires et les grandes fêtes, les règles qui assuraient l'ordre du quotidien perdaient de leur force. À cette occasion, les prostituées et leurs compagnons, les ruffians souvent experts en jeux, affluaient. Certaines chroniques notent le nombre de femmes publiques présentes lors d'un tel événement. Le chiffre le plus extraordinaire se repère lors du Concile de Constance, de 1414 à 1418, où 700 prostituées ont été comptées par le chroniqueur officiel, qui enquêtait pour l'un des responsables de l'organisation du concile [27]. Cette information flotte dans toutes les chroniques de la région du XVe siècle [28]. Certes, l'intérêt pour la présence des prostituées peut être ambivalent, car tout un discours clérical sur le Concile de Constance voulait prouver une dégénérescence morale par l'afflux des prostituées [29]. Mais les prostituées suscitaient la rumeur plutôt par leur prix exorbitant et par le succès matériel de certaines d'entre elles [30]. L'indignation morale restait limitée.

Pendant les fêtes, les conseils, loin de défendre la présence des femmes libres en ville, prenaient soin de les héberger [31], ils organisaient des jeux, souvent des courses dotées de prix [32], ce qui constituait une véritable invitation. Cette exaltation de la fête marque profondément l'imaginaire de la prostitution jusqu'au XVe siècle. Les femmes communes sont souvent appelées « femmes luxurieuses » ou « femmes belles » : par leur manière de vie et par leur apparence, elles étaient proches des femmes riches. Par souci d'éviter une confusion entre ces deux catégories, le conseil s'efforçait de placer les prostituées à une certaine distance de « la société ». On leur défendait de vivre dans les quartiers des privilégiés et de porter des robes précieuses ou on leur prescrivait de porter un signe révélant leur statut particulier [33]. Je ne crois pas que ces mesures s'expliquent seulement par leur portée symbolique : elles se référaient à une réalité évidente pour les contemporains. L'idée de luxe entourait la prostitution, et, après l'institutionnalisation, donnait aux clients, qui se recrutaient

27. ULRICH VON RICHENTHAL, *Chronik des Constanzer Conzils 1414-1418*, M. BUCK éd., Hildesheim, 1962, p. 215. Un témoignage plus détaillé d'après une autre rédaction du texte est donné par H. VAN DER HARDT, *Magnum œcumenicum Constantiense Concilium de universali ecclesiae reformatione, unione et fide,* t. 5, Helmstedt, 1699, p. 20.

28. W. MATTHIESEN, « Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils. Studien zur Behandlung eines universalen Groẞereignisses durch die bürgerliche Chronistik », *Annuarium historiae conciliorum,* t. 17, 1985, pp. 71-191, pp. 323-455, ici : p. 185.

29. JOHANNES NIDER, *De visionibus ac revelationibus,* H. VAN DER HARDT éd., Helmstedt, 1692, p. 618 f.

30. On rapportait qu'une femme aurait ainsi gagné la somme exorbitante de 800 fl. : H. VAN DER HARDT, *Concilium, op. cit.*, p. 52.

31. *Chroniken, op. cit.*, t. 22, 1892, p. 232.

32. W. SCHAUFELBERGER, *Der Wettkampf in der alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13-18. Jahrhundert,* Berne, 1972, p. 90.

33. On trouve ces mesures dans toute l'Europe : voir J. ROSSIAUD, *op. cit.*, p. 238, note 13.

désormais parmi toutes les couches sociales, l'illusion d'échapper aux restrictions de la vie quotidienne. Mais bien qu'on mît ainsi des femmes communes à la disposition de tous, la distinction entre femmes riches et femmes pauvres gardait toute sa réalité. Quand les patriciens visitaient la maison commune, ils le faisaient en qualité de représentants du conseil, chargés de l'organisation de la prostitution [34]. Dans leur vie privée, ils préféraient rencontrer des concubines qui leur étaient propres.

La démarche d'une entremetteuse de Nuremberg du XIVe siècle est révélatrice de l'imaginaire de la prostitution à cette époque. Elle promettait à ses clients étrangers de leur procurer des femmes ou filles patriciennes, qui n'étaient en fait que des prostituées déguisées. Elle fut finalement punie parce que les hommes dans leur propre cité se vantaient de leurs exploits sexuels, ce qui revint aux oreilles des conseillers nurembergeois [35]. Cette entremetteuse savait ce que les hommes recherchaient dans la prostitution : l'illusion de faire partie d'une société de riches dont ils étaient exclus. Les relations sexuelles avec des femmes riches augmentaient l'honneur masculin et offraient une occasion de se vanter. Mais « coucher » avec les filles ou les femmes de l'élite sociale de la ville constituait plus qu'une aventure sexuelle : ce rêve constituait une attaque contre la morale féminine des couches supérieures, conçue comme un privilège social, puisque les filles pauvres, obligées de gagner leur vie, échappaient largement au contrôle de leurs parents.

Mais, même si l'égalité sociale en ville restait un mythe, les maisons communes conservaient une atmosphère de luxe. Elles ressemblaient à des foyers respectables, avec un jardin, quelquefois des bains ; le toit était recouvert de tuiles et les fenêtres avaient des vitres. Les murs et les meubles étaient décorés avec des peintures, et chaque chambre était chauffée [36]. On y mangeait bien. Un statut d'Ulm parle de trois plats obligatoires, deux plats de viande ou de poisson pour le temps du carême, accompagnés de vin, de fromage et de fruits. Et il ne s'agit là que du repas moyen, car le statut précise que chaque femme peut se faire payer un supplément. Ces repas, nous le savons, étaient en général partagés et payés par les clients. Le même statut évoque les vêtements des femmes : ils appartenaient au tenancier et, s'il voulait en vendre quelques-uns aux femmes, on demandait la présence d'un tailleur capable d'estimer leur valeur. Il s'agit, semble-t-il, de robes de luxe, nécessaires au métier [37]. La visite au bordel

34. E. SCHUBERT, *Gauner, Dirnen und Gelichter in den deutschen Städten des Mittelalters,* dans C. MECKSEPER et E. SCHRAUT dir., *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, Göttingen, 1985, pp. 97-128, ici : p. 118.

35. *Ibid.*, p. 113.

36. *Ibid.*, p. 119.

37. T. L. U. JÄGER, *Juristisches Magazin der deutschen Reichsstädte,* t. 2, Ulm, 1791, pp. 209-211.

permettait de vivre quelques heures dans un autre monde. Une femme prête à combler tous les désirs faisait partie de ce rêve. Mais on n'y cherchait pas exclusivement un plaisir sexuel. Les bains présents dans les bordels ou aux alentours et l'existence d'étuves spécialisées dans la prostitution montrent que l'ensemble des plaisirs corporels était visé lors d'une visite chez les prostituées[38]. Elles n'étaient pas seulement des partenaires sexuelles, mais des compagnes de plaisir et d'amusement. On mangeait ensemble, on buvait, on se baignait, on dansait, bref, on observait ce qu'une chronique du XVIe siècle appelle un « jour de corps »[39]. Cet aspect de la prostitution orienta l'interprétation cléricale du phénomène.

Les discours religieux sur la prostitution

Il y a au Moyen Âge plusieurs discours cléricaux qui intégraient l'image de la prostituée. Les prédicateurs avaient une attitude rigoureuse envers ces femmes. En se référant à leur désignation de « femmes communes, publiques, belles etc. », Berthold de Regensbourg proposait par exemple de les appeler « peaux mauvaises », afin de les priver d'un titre honorable[40]. Il leur promettait l'enfer comme punition, parce qu'elles ne se contentaient pas de gâcher leur propre vie, mais entraînaient leurs clients dans la débauche[41]. De même, beaucoup d'*exempla* racontent des histoires d'hommes pieux qui sont séduits par une femme belle et méchante envoyée par le diable[42]. Mais la portée de cette représentation misogyne des relations sexuelles, qui fait des femmes les seules responsables de la débauche, reste limitée. Les prédicateurs menaient des croisades pour le salut des gens. Pour les convertir, ils utilisaient des images apocalyptiques. On ne peut pas réduire l'expression de l'attitude de l'Église vis-à-vis des prostituées à ce discours pédagogique. L'image de la femme séductrice et diabolique était contrebalancée par l'image de la pécheresse exemplaire et sainte. J'en prendrai comme exemple le discours qui s'attache à sainte Marie-Madeleine[43].

38. Le mot anglais pour bordel, « stew », qui signifie au départ « bain », témoigne du lien entre les étuves et la prostitution (J. DE CLEUGH, *Love Locked out. A Survey of Love, Licence and Restriction in the Middle Ages,* Londres, 1963, p. 163).

39. *Zimmerische Chronik,* P. HERRMANN éd., t. 4, Meersburg, Leipzig, p. 207.

40. BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten,* F. PFEIFFER et J. STROBL éd., t. 2, Vienne, 1880, p. 148.

41. *Ibid.*, t. 1, p. 207 ; t. 2, pp. 148, 187, 208.

42. F. C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales,* Helsinki, 1969, p. 193 n° 2444, p. 194 n° 2452, p. 195 n° 2461, p. 276 n° 3566.

43. Sur ce discours et l'image de la sainte voir *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres. Actes du colloque international. Avignon 20-22 juillet 1988,* E. DUPERRAY éd., Paris, 1989, et la collection d'articles sur ce sujet dans les *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge,* t. 104, 1992.

Sainte Marie-Madeleine est un hybride construit par une identification faite par Grégoire le Grand entre trois personnages bibliques : la pécheresse convertie par Jésus, la sœur de Marthe et Lazare, et Marie de Magdala, premier témoin de la résurrection du Christ. Elle fut rapidement confondue avec Marie l'Égyptienne, prostituée repentie de l'Antiquité tardive, qui se réfugia, après sa conversion, dans le désert et vécut une vie ascétique. Le culte de sainte Marie-Madeleine connut un essor formidable à partir de la réforme grégorienne. Elle devint une figure emblématique dans la prédication des Dominicains et des Franciscains. Sa représentation dans les images et la mise en scène dramatique de la Passion du Christ à Pâques, où elle jouait souvent un rôle important, montrent qu'elle était identifiée à l'Église ou la Chrétienté, tombées dans le péché à cause de leurs liens avec le monde. Sainte Marie-Madeleine servait aussi d'exemple aux fidèles, en raison de sa contrition et de sa conversion. Le choix d'une femme comme figure emblématique de la condition humaine s'explique par la conviction des clercs que leur sexe rendait les femmes plus faibles que les hommes, et qu'elles se laissaient donc plus facilement séduire par les joies du monde. Dans la *Légende dorée* et dans les représentations plastiques, on faisait de Marie-Madeleine une femme noble et riche qui succombait aux tentations d'une vie facile en oubliant son salut éternel. Les images la montraient, jusqu'au XVe siècle, avec les attributs iconographiques de la *superbia* et de la *luxuria* : les cheveux longs et bouclés, un miroir entre ses mains, une robe luxueuse et des bijoux précieux faisaient d'elle le type de la femme prise dans le monde. Les affinités entre les conceptions ecclésiatiques et laïques de la prostitution paraissent alors évidentes.

Mais d'autres discours s'attachaient à Marie-Madeleine. Dès le XIIIe siècle, une nouvelle représentation de la prostituée apparut en milieu urbain. Certains prédicateurs faisaient de la conversion d'une femme publique une réalité en fondant des asiles pour les prostituées converties [44]. Une de ces initiatives eut l'appui du Pape et conduisit à la fondation de l'ordre de sainte Marie-Madeleine. La légende de la fondation de cet ordre raconte que Rudolf de Worms rencontra des femmes qui attendaient des clients à un carrefour. Il les insulta à cause de leur vie de débauche, mais elles se défendirent en disant qu'elles étaient contraintes à gagner leur vie de cette manière à cause de leur pauvreté. Le clerc se montra compréhensif. Pour leur permettre de se convertir, il collecta des aumônes et acheta avec cet argent une maison en ville où elles purent désormais vivre sans souci matériel [45]. Cette histoire présente une image très différente de la prostituée. La femme luxurieuse, victime de son goût de luxe, devient une victime de la pauvreté.

44. L. L. OTIS, *op. cit.*, pp. 72-73.
45. *MGH SS* t. 17, Hanovre, 1861, p. 234. Sur l'histoire de l'ordre voir A. SIMON, *L'ordre des Pénitentes de sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle*, Fribourg, 1918 ; J. SCHUCK, *Die Reuerin,* Paderborn, 1927.

L'ordre de sainte Marie-Madeleine, d'abord dirigé contre les dangers moraux de la pauvreté, ne pouvait pas trouver sa place dans le cadre de l'Église traditionnelle. Dès 1251, l'ordre décréta que seules des femmes honorables pouvaient désormais y être admises[46], suivant ainsi les chemins traditionnels de l'Église, qui conférait aux femmes chastes le rôle de prier pour le salut du monde. Mais les citadins affirmaient leur propre conception de la piété. Des bourgeois riches fondaient d'autres asiles pour les femmes pauvres, et le conseil garantissait souvent leur fonctionnement au-delà de la mort du fondateur[47]. La dotation de femmes était encore plus répandue[48]. Une telle fondation visait à réintégrer les bénéficiaires dans le monde bourgeois par le mariage, en combinant la charité avec le souci d'assurer l'ordre social en ville. Même si les deux traditions religieuses n'étaient pas incompatibles, puisqu'il existait aussi des cloîtres féminins en ville, la pratique charitable des bourgeois signale un tournant dans l'histoire de la prostitution. La représentation de la prostituée en femme pauvre est liée aux changements du milieu urbain.

La définition de la prostitution au bas Moyen Âge

L'essor économique des villes depuis le XIIIe siècle modifiait profondément leur structure sociale. En espérant trouver une condition de vie meilleure, des femmes et des hommes de la campagne envahissaient les centres urbains. Les jongleurs et les prostituées n'avaient été que les précurseurs de cette migration. Cette évolution affecta la réalité de la prostitution. Au XIIe et au XIIIe siècle, une séparation entre la société et les femmes situées hors de l'ordre matrimonial ne semblait pas impossible, car les prostituées étaient pour la plupart des femmes errantes. Mais la présence permanente et massive de femmes pauvres sans liens familiaux posait un problème nouveau[49]. Leur mode de vie se différenciait fondamentalement de celui des bourgeois. Elles cherchaient à gagner leur vie par tous les moyens : de petits travaux sur le marché ou dans le bâtiment, de petits commerces et services assuraient une survie toujours précaire. Pour des raisons matérielles mais certainement aussi psychologiques, ces femmes formaient

46. N. Backmund, *Die kleineren Orden in Bayern*, Würzburg, 1974, p. 72.

47. L'exemple de Vienne est ici significatif. Voir J. Schrank, *Die Geschichte der Prostitution in Wien*, t. 1, Vienne, 1886, pp. 79-80, 87.

48. G. Lammert, *Zur Geschichte des bürgerlichen Lebens und der öffentlichen Gesundheitspflege usw. in Süddeutschland*, Ratisbonne, 1880, p. 97 ; O. Winckelmann, *Das Fürsorgewesen der Stadt Straßburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts*, Leipzig, 1922, pp. 96-97, 194 ; R. Kiessling, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Mittelalter*, Augsbourg, 1971, p. 224.

49. Pour la situation féminine dans les villes voir C. Opitz, « Contraintes et libertés », dans G. Duby et M. Perrot éd., *Histoire des femmes en Occident*, t. 2, Paris, 1991, pp. 277-335.

avec d'autres des communautés de vie et d'entraide. Elles étaient souvent accompagnées de journaliers, eux aussi exclus du cadre familial.

Personne ne pouvait les forcer à préserver leur virginité. Chaque liaision sexuelle offrait une chance de trouver un homme susceptible de les protéger et de les aider par des cadeaux ou par un soutien matériel permanent. Le concubinage, très répandu parmi elles, nourrissait leur espoir de devenir un jour l'épouse respectable d'un artisan. Mais les hommes et les femmes pauvres étaient contraints à la mobilité pour survivre. Leur mode de vie ne permettait guère l'existence de communautés stables.

En raison de ces liaisons sexuelles éphémères, la différence entre ces femmes pauvres et les prostituées paraissait faible ; une grande partie d'entre elles était probablement prête à se prostituer. Désignées comme « unendliche Frauen », les femmes sans fin (expression qui signifiait qu'elles ne se limitaient pas dans leurs relations sexuelles) n'étaient pas perçues comme une catégorie à l'écart, mais plutôt comme des femmes qui avaient trop de contacts avec les hommes. La différence entres elles et les femmes pauvres était plutôt de degré que de nature[50]. En outre, la conviction que l'indigence forçait une femme à la prostitution créait un lien entre les femmes pauvres et celles femmes qui vivaient dans le bordel. Les deux catégories participaient aux mêmes rituels. Les prostituées municipales pouvaient espérer, comme les autres pauvres, des aumônes[51], et elles connaissaient bien les formes traditionnelles d'extorsion. Quand l'Empereur vint à Nuremberg en 1471, les femmes publiques l'enchaînèrent, jusqu'à ce qu'il se libérât par un don d'argent[52]. Les prostituées municipales usaient là d'un rituel caractéristique des pauvres. Autre exemple de la mise en scène partagée par les prostituées et les femmes pauvres dans la ville : au XIIIe siècle, on se plaignait à Bâle de la coutume des servantes, qui saisissaient les chapeaux des hommes pour les forcer à donner une aumône ; or, au XVe siècle, le même comportement est rapporté à propos des prostituées, qui racolaient ainsi des clients[53].

Mais la confusion entre femmes pauvres et prostituées se heurta au XVe siècle à des limites. La mobilité sociale fut restreinte par les corporations qui exigeaient que leurs futurs membres ne se marient

50. Même dans le droit canonique, la prostitution était définie par la promiscuité. Les limites du nombre de contacts sexuels qui faisait d'une femme non mariée une prostituée différaient selon l'opinion des canonistes (cf. J. A. BRUNDAGE, *Law* , *op. cit.*, pp. 248, 390, 464-5).

51. Le conseil de Constance essaya en 1388 de mettre fin à la coutume des prostituées de chanter le jour du Nouvel An dans les maisons des bourgeois pour obtenir une aumône (Archives municipales de Constance, B I/1, 195 [1388]).

52. *Chroniken, op. cit.*, t. 10, 1872, p. 328.

53. FECHTER, *op. cit.*, p. 112 ; R. C. TREXLER, « La prostitution florentine au XVe siècle. Patronages et clientèles », *Annales E.S.C.*, t. 36, 1981, pp. 983-1015, ici : p. 996.

pas avec une femme déshonorée. Les couches moyennes faisaient pression sur l'élite urbaine en vue de différencier les prostituées et les femmes pauvres mais honorables. Le conseil obligea alors de nouveau les prostituées à porter un signe sur leurs vêtements et à habiter dans des quartiers réservés. Mais, cette fois-ci, le gouvernement dut déterminer à qui ces mesures s'appliquaient. On avait, semble-t-il, du mal à définir l'honneur des femmes[54]. Assez souvent, on distinguait entre les femmes ouvertement prostituées, connues dans toute la ville, qui ne vivaient que de leurs liaisons sexuelles, et les prostituées cachées, qui se prostituaient de temps en temps ou vivaient dans des relations changeantes. Les unes étaient obligées de vivre dans le bordel municipal ou bien dans un quartier réservé, les autres étaient tolérées, tant qu'elles ne dérangeaient pas leurs voisins[55].

Le problème de la définition de la prostitution se reflétait dans des rituels. À Hambourg et à Cologne, le conseil organisait régulièrement un cortège qui parcourait les rues de la ville et conduisait les femmes suspectes au bordel municipal[56]. On peut supposer que ces mesures reposaient sur les plaintes d'habitants qui se scandalisaient du comportement de leurs voisines. La publicité de cette cérémonie était forte : les baillis de la ville portaient des drapeaux municipaux, au son du tambour. Les signes religieux n'apparaissaient pas lors de cette manifestation : la diffamation des femmes s'inspirait d'une moralité urbaine et non de la morale ecclésiastique. La punition suivait une logique strictement sociale. L'attention des habitants était ainsi dirigée sur les femmes qui avaient transgressé l'ordre de la ville. On les jugeait et le jugement constituait en lui-même la punition, car les femmes qui subissaient ce rituel changeaient ainsi de catégorie. La publicité les excluait de la vie normale des quartiers mixtes, car, punie de cette manière, une femme arrivait rarement à échapper à son destin de femme publique[57]. Nous le savons parce que les clercs critiquaient cette pratique en disant qu'une punition devait mener à une conversion et non sceller une exclusion sociale[58].

54. Une des revendications des artisans qui se révoltent contre le conseil au XVe siècle était souvent l'introduction d'un nouveau code vestimentaire pour les prostituées dans la ville, ainsi à Hambourg en 1483 (*Hamburgische Chroniken in niedersächsischer Sprache*, J. M. LAPPENBERG éd., Hambourg, 1861, p. 363), à Brunswick en 1487 (*Chroniken, op. cit.*, t. 35.1, 1928, p. 34) et à Osnabrück en 1488. Une chanson populaire nous informe sur ce dernier incident. Elle illustre les positions morales différentes du conseil et des artisans (*Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert*, R. LILIENCORN éd., t. 1, Leipzig, 1865).

55. Pour les différentes définitions du conseil de Francfort voir G. L. KRIEGK, *Deutsches Bürgertum im Mittelalter. Neue Folge*, Francfort, 1871, p. 384.

56. G. SCHÖNFELDT, *Beiträge zur Geschichte des Pauperismus und der Prostitution in Hamburg*, Hambourg, 1897, p. 99 ; *Chroniken, op. cit*, t. 14, 1877, p. 911.

57. J. ROSSIAUD, *op. cit.*, p. 43, pour les viols rituels commis par les abbayes des jeunes gens dans les villes françaises. Le droit de la ville d'Ofen défend cette pratique, parce que les femmes ainsi traitées avaient souvent décidé de devenir « femmes publiques » au lieu de se repentir (*Das Ofener Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jh. aus Ungarn*, K. MOLLAY éd., Weimar, 1959, p. 155 s.).

58. Ainsi à Hambourg, voir G. SCHÖNFELDT, *op. cit.*, p. 110.

Dans d'autres villes, on permettait au tenancier du bordel municipal ou à ses habitantes de mener des femmes impudiques dans leur maison[59]. Mais cette délégation posait souvent des problèmes, car la définition du conseil ne correspondait pas toujours à celle des femmes ou du tenancier. Ce dernier profitait de son privilège pour kidnapper des femmes, qu'il vendait à grand profit dans le bordel d'une ville voisine[60]. Non seulement le tenancier, mais aussi les femmes publiques avaient intérêt à propager des critères rigides, car elles pouvaient ainsi souligner leur importance dans le maintien de l'ordre en ville. Les pétitions des prostituées soumises au conseil, dans lesquelles elles se plaignaient de la concurrence, montrent une nouvelle conception de la prostitution : les prostituées publiques se plaignaient de ne plus pouvoir se nourrir à cause de la concurrence des autres prostituées, qui n'étaient pas contraintes, comme elles, de refuser les Juifs, les clercs et les hommes mariés. Le rôle de femme pauvre leur faisait revendiquer une fonction morale[61].

Les prostituées municipales avaient leur propre idée sur leur métier. À leur avis, tous les contacts sexuels hors de l'ordre matrimonial étaient illicites, ce que montre un incident survenu à Nuremberg au XVIe siècle. Un jour, un jeune employé de la ville mena sa maîtresse au bordel pour passer la nuit avec elle ; or, le lendemain, les femmes du bordel la recrutèrent dans leurs rangs en l'accompagnant en cortège à la fontaine de la place du marché. Là, elles lui mirent une couronne de paille sur la tête et la forcèrent à boire une coupe de vin. En imitant les coutumes des artisans, elles donnèrent au public l'impression de constituer une corporation, dont les privilèges étaient protégés. Elles affirmaient ainsi leur droit exclusif sur la sexualité masculine en dehors du mariage. Et même si elles semblaient accepter leur déshonneur, en adoptant le signe de la couronne de paille, elles affirmaient, par ce symbole, un parallélisme entre l'ordre matrimonial et la prostitution[62]. Mais la définition purement sexuelle de la prostitution était loin d'être acceptée par tous. La jeune femme manifesta son désaccord, essaya de fuir en pleurant, et un groupe de journaliers la libéra. Les jeunes gens de la ville, eux non plus, n'acceptaient pas le monopole des prostituées sur leur sexualité ; ils voulaient garder le droit d'avoir une maîtresse ou de vivre avec une concubine. Et le conseil prit leur parti : il punit le fonctionnaire pour avoir livré sa maîtresse aux prostituées.

59. B. SCHUSTER, « Frauenhandel und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert », *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, t. 78, 1991, pp. 172-189, ici : p. 181.

60. *Ibid.*, p. 180.

61. G.L. KRIEGK, *op. cit.*, pp. 305, 389 n. ; A. A. VON LERSNER, *op. cit.*, pp. 683, 689 ; J. F. MALBLANK, *Geschichte der peinlichen Gerichtsordnung Kaiser Karls V.*, Nuremberg, 1783, pp. 50-52 (texte intégral d'une telle pétition des prostituées de Nuremberg).

62. *Chroniken, op. cit.*, t. 11, 1872, p. 645.

Mais la sexualisation de la prostitution ne tarda pas à influencer le statut du bordel municipal et des femmes communes. Les prostituées furent exclues progressivement de toutes les cérémonies officielles au cours du XVe siècle ; et c'est précisément la raison pour laquelle elles s'efforçaient de souligner leur importance par la diffamation des femmes vivant en dehors du bordel. De nouveaux statuts réglèrent les relations entre le tenancier et ses femmes, en en faisant une relation purement économique. Mais l'idée de la conversion propagée par l'Église restait toujours présente. Le conseil limitait l'endettement des femmes publiques chez le tenancier et, si une femme déclarait qu'elle voulait se repentir, il lui offrait des aides. Le commerce de femmes, jusque-là accepté comme pratique courante du métier, faisait scandale[63], et, en dehors de la prostitution officielle, on accusait les entremetteuses d'être responsables de la dégradation morale des femmes pauvres[64]. Les prostituées devenaient ainsi aux yeux du public les victimes des machinations d'hommes et de femmes cupides. La faiblesse des prostituées assumait une interprétation nouvelle : elles étaient, aux yeux de leurs contemporains, la proie de la violence de certains.

En raison de la ferveur morale de la fin du XVe siècle, le conseil se sentit obligé de légitimer son rôle comme organisateur et possesseur du bordel en se référant à la théorie du mal nécessaire élaborée par la scolastique. Le bordel constituait désormais un moyen d'assurer l'ordre sexuel en ville en offrant des femmes accessibles aux hommes célibataires[65]. Certes, dès le début, on avait interdit aux hommes mariés et aux clercs d'aller chez des prostituées, mais les protocoles judiciaires prouvent que ce n'est qu'à la fin du XVe siècle que l'on fit des efforts pour mettre ces statuts en pratique. Le bordel devint ainsi un lieu réservé aux jeunes hommes non mariés dont la sexualité était susceptible de menacer l'ordre urbain[66]. Pour éviter qu'ils ne s'en prennent aux filles et aux femmes de leurs maîtres, on leur concédait le droit de fréquenter les prostituées. Mais, dans les corporations, ces liaisons étaient strictement restreintes au domaine sexuel. Toute forme de sociabilité entre leurs futurs membres et les femmes déshonorées était interdite[67].

63. B. SCHUSTER, *loc. cit., passim.*

64. L. ROPER, « Mothers of Debauchery : Procuresses in Reformation Augsburg », *German History*, t. 6, 1988, pp. 1-19.

65. Cette conception se reflète dans la peur du conseil de Bâle que les journaliers puissent boycotter la ville après la fermeture du bordel (Voir l'avis des clercs sur cette question, publié dans *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, P. ROTH éd, t. 6, Bâle, 1950, pp. 137-140).

66. Ce n'est qu'à la fin du XVe siècle que le conseil fait des efforts systématiques pour punir les hommes mariés qui allaient au bordel municipal (Pour Ulm voir G. GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation*, Ulm, 1971, pp. 173-4.)

67. W. REININGHAUS, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1981, p. 99.

« Hurerei und Unzucht » : la conception de la prostitution pendant la Réforme.

Ce nouvel ordre qui faisait des prostituées une soupape sexuelle ne se maintint pas longtemps. Pendant la Réforme, les maisons publiques furent fermées. Pour Luther, qui s'appuyait sur l'Écriture Sainte, il semblait possible de restreindre la sexualité exclusivement au mariage si l'on permettait à chacun de se marier tôt[68]. Mais, malgré sa conviction profonde, il était conscient qu'on ne pouvait pas changer le monde instantanément. Il plaidait pour la patience, en conseillant aux réformateurs d'influencer l'opinion publique par leurs sermons afin de préparer le changement des mœurs[69]. Mais le zèle des prédicateurs ne s'arrêtait pas là. En raison des troubles de la Réforme, les conseils craignaient des révoltes, ainsi était-il facile pour les prédicateurs de faire pression sur les autorités locales et, dans la plupart des cas, le conseil céda. L'abolition du bordel devint ainsi le symbole du protestantisme, sans qu'il fût jamais question de faciliter le mariage des journaliers malgré les suggestions de Luther. Mais la rupture avec la tradition ne se fit pas sans contestation. Il est évident que les conseils avaient peur de l'opinion publique, car ils prirent la peine d'organiser des débats officiels entre juristes et théologiens afin de légitimer leur décision[70]. Quelques villes fermèrent leurs bordels pour les rouvrir quelques années plus tard et les refermer ensuite[71]. Mais au cours du XVIe siècle, tous les bordels municipaux disparurent d'Allemagne.

Je ne crois pas que cette évolution soit le résultat logique du développement observé depuis le XVe siècle. L'exemple de l'Espagne, où les bordels municipaux se maintinrent jusqu'au XVIIe siècle[72], montre qu'il aurait été possible de garder une prostitution officielle strictement contrôlée au sein d'une communauté plus réglementée. La mutation, en Allemagne, fut marquée par la personnalité de Luther d'un côté et par le dynamisme révolutionnaire de la Réforme de l'autre. L'exclusion des protestants de l'Église catholique provoqua leur extré-

68. Cf. R. SEEBERG, « Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung », *Luther-Jahrbuch*, t. 7, 1925, pp. 77-122.

69. Martin LUTHER, *Briefe*, t. 10, Weimar, 1947, p. 396.

70. M. E. WIESNER, *Birth, Death and the Pleasures of Life. Working Women in Nuremberg 1480-1620*, Wisconsin-Madison, 1979, pp. 279-281 ; ROTH, *op. cit.*, pp. 135-141, n° 171.

71. Ainsi Lucerne ferma son bordel en 1572, le rouvrit en 1576, pour le refermer ensuite définitivement en 1576 (Th. VON LIEBENAU, *Das alte Luzern. Topographisch-kulturgeschichtlich geschildert*, Lucerne, 1881, p. 82). À Fribourg-en-Saxe on pensait aussi sérieusement à une réouverture du bordel (C.F. VON POSERN-KLETT, « Frauenhäuser und freie Frauen in Sachsen », *Archiv für sächsische Geschichte*, t. 12, 1874, pp. 63-89, ici : p. 87).

72. M. PERRY, « Deviant Insiders : Legalized Prostitution and a Consciousness of Women in Early Modern Seville », *Comparative Studies in Society and History*, t. 27, 1985, pp. 138-158.

misme. Avec la rigidité de leur morale, ils prirent leurs distances envers les pratiques des catholiques, en soulignant leur ambition de réformer le monde. Des reproches mutuels d'impudicité faisaient partie de la polémique confessionnelle du XVIe siècle[73]. Les villes catholiques en Allemagne se sentaient forcées de suivre l'exemple des villes protestantes pour mettre fin à la diffamation, non sans hésiter, car l'argument du moindre mal issu de la tradition ecclésiastique n'était pas encore oublié[74].

De nouveaux mots à la mode au XVIe siècle témoignent d'un changement profond de l'ordre urbain. Il s'agit d'abord de « Hurerei », expression souvent utilisée par Luther pour critiquer l'immoralité régnante. Pour lui, « Hurerei » désignait tout ce qui s'opposait à l'ordre matrimonial dans le domaine de la sexualité : l'adultère et la sexualité avant le mariage, le concubinage des clercs. Quand les réformateurs se servaient de ce mot, ils cristallisaient l'ancienne dénonciation de la prostitution. Autre mot encore plus révélateur : « Unzucht » — l'absence de pudicité. Mais « Zucht » signifie davantage que pudicité : c'est un mot qui appartient au domaine de l'éducation ; il est très proche de « erziehen », « élever » ou plutôt « éduquer ». Cette expression traduit la représentation de la ville comme famille, image répandue depuis la fin du XVe siècle. Le conseil assumait le rôle du père, dans une communauté qui était responsable envers Dieu du comportement des citadins, comme les pères de famille étaient responsables du comportement des femmes et des enfants. Audessus du conseil trônait Dieu, qui lui aussi veillait sur la morale des villes. Le châtiment divin était au XVIe siècle d'autant plus présent qu'il servait à légitimer le pouvoir élargi des autorités qui avaient pris en charge les institutions ecclésiastiques pendant la Réforme[75].

La représentation de la ville comme communauté morale ne pouvait plus admettre la prostitution en ville, car, selon les réformateurs, les prostituées offriraient alors un mauvais exemple à tous et, en particulier, aux femmes et aux jeunes gens qui risquaient d'être corrompus par l'habitude de la débauche. Ce n'était plus la paix sociale qui préoccupait les conseils, mais l'ordre sexuel qui, à leurs yeux, ne pouvait être assuré que par une éducation attentive. Le mariage, qui, depuis le XIIIe siècle, avait garanti la paix sociale devenait, dans cette perspective, la seule institution qui pût maîtriser les tendances dangereuses de la nature humaine.

73. R. W. SCRIBNER, *Popular Culture and Popular Movement in Reformation Germany*, Londres, 1987, *passim*.

74. Voir l'avis des clercs de Cologne concernant la fermeture du bordel, encore inédit (Archives municipales de Cologne, Verf. und Verw. G 181).

75. B. MŒLLER, *Reichsstadt und Reformation*, Berlin, 1987, pp. 11-12 ; H.C. RUBLACK, « Political and Social Norms in Urban Communities in the Holy Roman Empire », dans K. GREYERZ dir., *Religion, Politics and Social Protest. Three Studies on Early Modern Germany*, Londres, 1984, pp. 9-36.

Les descriptions des prostituées changèrent de façon significative après le début du XVIe siècle. On les imaginait en véritables professionnelles, ne s'intéressant qu'à l'argent de leurs clients et voulant profiter de la séduction de leur corps pour dominer les hommes. On faisait d'elles des menteuses qui captaient les hommes en faisant semblant de les aimer. Dans ce climat, les images misogynes de la tradition cléricale se répandent dans les milieux populaires. La responsabilité de l'impudicité retombait, pour les autorités, sur les seules épaules des femmes. Dans l'imaginaire de la prostitution, le sexe faible devenait le sexe fort qui menaçait les fondements de l'ordre social. Mais bien qu'on investît les femmes d'un pouvoir sexuel immense, elles perdaient dans l'imaginaire leur sexualité propre, simple moyen stratégique dans une guerre des sexes, tandis que la forte sexualité des hommes menaçait constamment leur raison. Désormais, les hommes qui parvenaient mal à maîtriser leur nature, assumaient le rôle de victimes, trompés par les ruses des femmes [76].

De nouvelles figures emblématiques firent leur entrée en scène au XVIe siècle. Elles n'offraient plus des exemples positifs, mais des représentations repoussantes, car on se fondait sur l'idée d'une identité sexuelle différente des deux sexes. Le fou devenait l'emblème des hommes. Les humanistes allemands l'avaient popularisé, en s'appuyant sur une tradition élaborée depuis la deuxième moitié du XVe siècle dans le théâtre carnavalesque et dans la gravure sur bois. Le fou représentait un homme dominé par ses passions. Sa punition ne se faisait pas attendre, mais elle ne venait pas de Dieu : bien avant sa mort et le Jugement dernier, il perdait son honneur, c'est-à-dire l'estime des autres, et sa puissance économique, puisque les femmes profitaient de sa faiblesse pour s'enrichir [77]. Une image très répandue décrivait la relation entre les sexes comme une chasse aux oiseaux [78]. Dans de nombreuses gravures ainsi que dans le théâtre réformateur, les hommes se laissaient prendre par le sexe opposé, grâce à des cages, des pièges ou de la glu. Thomas Murner exploita cette métaphore dans le traité *Gouchmat* de 1519, en construisant une fresque anthropologique [79]. Il citait tous les exemples historiques de femmes méchantes dans des couples célèbres, Alexandre et Thaïs, Aristote et Phylis, David et Bethsabée et d'autres, selon une série déjà établie par des clercs médiévaux pour propager la chasteté. Cette série connut un formidable succès dans la littérature et les images du XVIe siè-

76. L. ROPER, « Männlichkeit und männliche Ehre », *Journal für Geschichte,* 1991, pp. 28-37.

77. N. JÖRGENSEN, *Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur,* Leiden, 1988, p. 21 ; E. KIMMNICH, *Des Teufels Werber. Mittelalterliche Lasterdarstellung und Gestaltungsformen der Fastnacht,* Francfort, 1986, p. 255.

78. J. MÜLLER, *Schwert und Scheide. Der sexuelle und skatologische Wortschatz im Nürnberger Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts,* Berne, 1988, pp. 59-60.

79. Thomas MURNER, *Geuchmatt,* E. FUCHS éd., Berlin, 1931.

cle. Pour expliquer le pouvoir extraordinaire des femmes, Murner évoquait la pratique de la magie[80]. Et, effectivement, les prostituées décrites dans les sources littéraires, mais aussi dans les registres judiciaires, ressemblent de plus en plus aux sorcières : dans les deux cas, il s'agit de « femmes méchantes », et Murner réclamait qu'on les punisse, car la justice de Dieu paraissait trop lointaine. Quelques années plus tard, Pamphilius Gengenbach écrivit une pièce de théâtre avec le même titre et sur le même sujet que le pamphlet de Murner[81]. Il se référait encore davantage à la tradition antique : le personnage principal est Vénus, assistée de son aide Cupidon. Un jeune homme, un homme marié, un mercenaire, un docteur, un vieil homme et un paysan sont ses prisonniers. À l'entrée de son royaume, un fou a tenté en vain de les avertir. Mais ce discours issu de la culture humaniste débouche sur le réel : Gengenbach conclut sa pièce en affirmant qu'on pourrait trouver Vénus dans le bordel municipal de Bâle.

Le rapprochement entre la sorcière et la prostituée s'effectue également du côté catholique : les exemples du *Marteau des Sorcières* suggèrent que la source de la puissance des sorcières réside dans leur contrôle de la sexualité masculine[82]. L'utilisation de ce traité au cours des interrogatoires au XVIe siècle montre que seules les femmes dominaient cette force ; ce qui lie souvent la sorcière et la prostituée, c'est une certaine conception de la féminité, qui peut s'étendre jusqu'aux femmes mariées. L'ordre matrimonial était menacé non seulement de l'extérieur mais aussi de l'intérieur : dans cet imaginaire, toutes les femmes avaient tendance à soumettre les hommes. Une véritable guerre des sexes était ainsi mise en scène et s'exprimait par des motifs comme la querelle du pantalon : la femme qui monte sur le dos d'un homme et le couple inégal[83]. Si la sexualité menaçait l'harmonie du couple du côté des hommes, le goût du pouvoir, du côté des femmes, était considéré comme le danger principal pour l'ordre matrimonial.

Mais si toutes les femmes paraissaient semblables, on faisait pourtant une distinction entre les femmes mariées qui étaient à la charge de leurs maris, les sorcières qui étaient brûlées, et les prostituées qui étaient chassées des villes. Le temps où l'on s'efforçait de les convertir appartenait au passé. La punition semblait être le seul moyen

80. *Ibid*, p. 67.

81. PAMPHILIUS GENGENBACH, K. GŒDECKE éd., Hanovre, 1856.

82. Heinrich INSTITORIS et Jakob SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*, présentation et traduction par. A. DANET, Paris, 1974, *passim*.

83. J. HELD, « Die "Weibermacht" in Bildern der Kunst von der frühen Neuzeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts », *Tendenzen*, t. 26, 1985, pp. 45-55 ; A.G. STEWART, *Unequal Lovers. A Study of Unequal Couples in Northern Art*, New York, 1977 ; N. ZEMON DAVIS, *Les cultures du peuple, rituels, savoir et résistances au XVe siècle*, Paris, 1979, pp. 210-250 ; M. JONAS, « Idealisierung und Dämonisierung als Mittel der Repression. Eine Untersuchung zur Weiblichkeitsdarstellung im spätmittelalterlichen Schwank », dans S. WALLINGER et M. JONAS dir., *Der widerspenstigen Zähmung. Studien zur bezwungenen Weiblichkeit in der Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Innsbrück, 1986, pp. 67-93.

d'assurer l'ordre. Condamnée pour la première fois, une prostituée était battue avec des verges ; si elle récidivait, on la mutilait, afin que tout le monde sût à qui on avait affaire. Sa méchanceté devenait ineffaçable : une telle femme n'avait plus de chances de s'intégrer dans l'ordre social[84]. Son exclusion passait de l'imaginaire à la réalité. Dans les registres judiciaires du XVIe siècle, la prostitution accompagne presque toujours la délinquance criminelle. Les prostituées font désormais partie des groupes d'errants chassés de ville en ville par les autorités locales.

84. E. SCHUBERT, « Mobilität ohne Chance : die Ausgrenzung des fahrenden Volkes », dans W. SCHULZE dir., *Ständische Gesellschaft und Mobilität,* Munich, 1988, pp. 113-164, ici : pp. 144-148.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 95-105

Patrick BOUCHERON

DE LA CRUAUTÉ COMME PRINCIPE DE GOUVERNEMENT

Les princes « scélérats » de la Renaissance italienne au miroir du romantisme français [1]

« Chose singulière ! L'époque brillante de l'Italie finit au moment où les petits tyrans sanguinaires furent remplacés par des monarques modérés. »
Stendhal, *Rome, Naples et Florence*

Parcourant avidement les chroniques médiévales pour composer son *Histoire de la peinture en Italie*, Stendhal n'y trouvait qu'assassinats politiques et ambitions meurtrières, vengeances, supplices et cruauté. Il ne s'en scandalisait pas, goûtant l'étrange saveur de cette litanie de crimes « intéressante comme Walter Scott », se refusant à refouler la trouble attirance pour la tyrannie qu'il partageait avec nombre de ses contemporains. Il y aurait donc deux Renaissances, celle des artistes et des humanistes, qu'il faut admirer, et celle de leurs princes scélérats, qu'il convient de réprouver [2] ?

Stendhal se refusait à ce clivage, et l'historien non plus ne peut s'en satisfaire. Il faut bien se rendre à l'évidence : si les crimes incessants, la violence débridée, la brutalité sanguinaire encombrent les récits d'une Renaissance qu'on voudrait plus clémente, on ne peut se contenter de l'expliquer par la débilité ou la malignité des familles

1. Cet article reprend, en le modifiant légèrement, le texte d'une communication prononcée à la Maison des sciences de l'homme de Bordeaux en février 1993 dans le cadre du colloque international *Images du pouvoir* organisé par le laboratoire pluridisciplinaire de recherches sur l'imaginaire appliquées à la littérature. Il est publié ici avec l'aimable autorisation des éditeurs des actes du colloque (à paraître prochainement).

2. STENDHAL, *Rome, Naples et Florence* (1826), Paris, 1987, Folio, p. 86. Sismondi, auteur d'une *Histoire des républiques italiennes* très largement mise à contribution par Stendhal, a, dans les premières années du XIX[e] siècle, donné le ton au chœur des historiens libéraux effrayés par les turpitudes italiennes.

princières italiennes. Comment l'Italie du Quattrocento, ce laboratoire politique où se sont élaborées les techniques les plus modernes de gouvernement, a-t-elle pu rester si longtemps à la merci de la cruauté des princes ? Et pourquoi cette tyrannie brutale a-t-elle exercé pareille séduction sur les penseurs politiques et sur les historiens français du XIXe siècle ? En menant de front ces deux interrogations, référant une pratique déréglée de gouvernement à la fascination paradoxale qu'elle inspire des siècles plus tard, on tente d'approcher les fondements anthropologiques du pouvoir autoritaire.

« Partout des passions ardentes dans leur sauvage fierté »[3]

Découragé par la veulerie de son temps, Stendhal cherchait partout cette *énergie*, qu'il avait définie comme foyer de toutes les passions et de toutes les créations. En France, il la trouvait parfois dans la vie des grands criminels. Mais l'Italie, seule, est la patrie de l'énergie. Il y faut tout admirer, en bloc : les œuvres d'art comme le gouvernement des princes. Stendhal se délecte donc de l'histoire des tyrans du Nord, et singulièrement des Visconti, dont il se plaît à réciter la longue liste des méfaits, des tortures et des assassinats. « Les passions gigantesques du Moyen Âge éclatent dans toute leur féroce énergie ; nulle affectation ne vient les masquer. Il n'y avait pas de place pour l'affectation dans ces âmes brûlantes[4]. »

La fascination stendhalienne pour cette énergie cruelle puise donc à la source de sa propre théorie de la création. Ce qu'il admire dans la tyrannie, c'est l'expression sans retenue de la violence d'une passion. Ce faisant, Stendhal ne nous livre pas que son impression de « touriste », mais bien celle du lecteur assidu de Matteo Villani, Machiavel ou Guichardin, théoriciens de l'idée de tyrannie. Celle-ci fut définie par Aristote comme déviation despotique de la royauté, de même que l'oligarchie dérive de l'aristocratie, et la démocratie de la république. Mais la tyrannie, parce qu'elle dévie de la royauté qui est cette forme divine rassemblant les vertus de tous les principes de gouvernement, réunit également tous les vices de l'oligarchie et de la démocratie. Ainsi, « la tyrannie n'a jamais en vue le bien général, si ce n'est pour sa propre utilité. Le but du tyran, c'est le plaisir »[5]. La tyrannie ne connaît pas de loi, qui est, selon la formule aristotéli-

3. C'est ainsi que Stendhal définissait le Quattrocento italien : « De l'esprit, de la superstition, des mascarades, des poisons, des assassinats, quelques grands hommes, un nombre infini de scélérats habiles et cependant malheureux, partout des passions ardentes dans toute leur sauvage fierté — voilà le XVe siècle. », ID., *Histoire de la peinture en Italie*, 1817, t. 1, p. 15, cité par L. FEBVRE, *Michelet et la Renaissance*, Paris, 1992, p. 290, qui consacre quelques belles pages à la fascination romantique pour les tyrans italiens de la Renaissance.

4. *Ibid.*, p. 87.

5. ARISTOTE, *Politique*, Livre V, 1310 b 40s.

cienne, « la raison libérée du désir »[6]. Au contraire, la seule loi de la tyrannie est la jouissance sans limite du tyran.

Jouissance, et violence débridée. Les chroniques médiévales établissaient constamment le parallèle entre la cruauté des princes et leur appétit sexuel. Ainsi à Milan, au tournant du XIVe siècle, lorsque les trois frères Galeazzo, Bernabò et Matteo Visconti se partagent le pouvoir en rivalisant de brutalité. Le plus jeune et le plus redouté, Matteo, a mis au point un système de terreur par la débauche. Tous les soirs, il fait venir en son palais une vingtaine de jeunes filles et d'épouses de riches citoyens milanais pour leur faire subir les outrages de son effrayante lubricité. Décrivant ces scènes orgiaques — avec d'ailleurs quelque complaisance dans les détails — l'historien Matteo Villani, Florentin épris de libertés, y voit rassemblés tous les vices de la tyrannie milanaise[7].

La puissance sexuelle du prince est à la mesure de sa malignité et toutes les tortures qu'il inflige à ses sujets ne font que redoubler son excitation libidineuse. Il faut en effet imaginer chez Galeazzo Visconti une jouissance dans la cruauté proprement sadique pour comprendre le soin avec lequel il réglait le déroulement des supplices de ses prisonniers. Ainsi les faisait-il soigner par ses chirurgiens après chaque journée de tortures pour qu'ils puissent survivre à leur tourment quarante jours, et subir encore le quarante et unième jour une mort violente[8].

Au cœur de la tyrannie fonctionne donc une machine de cruautés, alimentant sans cesse la jouissance du prince, celle-ci ne connaissant pas de limite sinon sa propre perte. Le tyran ne peut donc gouverner que dans l'excès, et cette dimension essentiellement monstrueuse de la tyrannie a été précocement dénoncée par les « républicains » italiens de la fin du Moyen Âge. Parmi eux, Albertino Mussato, né en 1261, fréquentant le milieu des lettrés et des juristes de l'Université de Padoue. Étudiant Sénèque, écrivant nombre d'ouvrages historiques, il donne en 1314 la première tragédie « politique » de l'histoire dramaturgique européenne, *Ecerinis*. Celle-ci connut un succès considérable et immédiat, à la mesure des enjeux politiques qu'elle soulevait. La pièce décrit les turpitudes d'Ezzelino da Romano, gendre et vicaire de Frédéric II, mort en 1259. Or, on racontait à Padoue que ce tyran sanguinaire s'était réincarné dans le seigneur de Vérone, Can Grande della Scala, qui menaçait alors les libertés de la ville. *Ecerinis* était

6. *Ibid.*, Livre III, 1287 a.

7. M. VILLANI, *Cronica*, F. GHERARDI DRAGOMANNI éd., Florence, 1846, t. 1, pp. 459-460. Pour une autre description, milanaise celle-ci, des violences sexuelles de Matteo, voir B. CORIO, *Storia di Milano*, A. MORISI GUERRA éd., Turin, 1978, t. 1, p. 791.

8. P. AZZARIO, *Liber gestorum in Lombardia*, F. COGNASSO éd., *Rerum Italicarum Scriptores*, XVI, 4, Bologne, 1939, p. 301.

donc une œuvre « à clefs », où Mussato prenait position dans le conflit politique qui déchirait son temps[9].

La pièce s'ouvre sur un dialogue entre le tyran et sa mère. Celle-ci se décide à confier à Ezzelino sa diabolique origine. Loin d'en être effrayé, ce dernier écoute avec intérêt (« Parle, mère, il me plaît d'entendre ces choses merveilleuses et atroces »). Ezzelino n'est pas né de son père, mais d'un animal monstrueux, sorti des fumantes entrailles de la terre pour féconder la mère du tyran. Alors décrit-elle, avec force détails, comment elle fut possédée par un taureau hirsute et écumant, à l'haleine fétide et aux yeux exorbités, et avec quelles souffrances elle porta dans son ventre les fruits de ces amours monstrueuses[10]. On sait que le taureau est, dans le bestiaire médiéval, le symbole de la puissance sexuelle et de la force débridée. Il est ici le monstre absolu qui engendre la tyrannie, condamnant ce régime à ne pouvoir se survivre que dans l'*ubris* d'une passion déchaînée.

Machine à jouir, la tyrannie est animée d'un mouvement perpétuel (au sens classique : parce que l'effet y est plus puissant que la cause) qui se nourrit de cruautés nécessairement excessives, de brutalités nécessairement monstrueuses. Mais la tyrannie est aussi cette machine qui travaille à sa propre perte, comme le savait déjà Matteo Villani : « De même que les tyrannies s'élèvent, grandissent et se consolident, de même grandit en silence dans leur sein le germe fatal d'où sortiront pour elles le trouble et la ruine »[11].

Princes cruels, princes redoutés

Lorsque les deux frères de Matteo Visconti le surprirent dans son palais un jour de débauche où il obligeait des femmes de la notabilité milanaise à se donner à lui, ils comprirent que « l'État était en grand danger » et décidèrent de l'empoisonner, quelques jours plus tard, pendant une partie de chasse[12]. Le discours romantique sur la tyrannie ne doit pas, en effet, nous égarer : les tyrans d'Italie du Nord étaient d'abord des créateurs d'État, soucieux de sa stabilité. D'où la contradiction majeure, qui rend l'histoire des deux derniers siècles du Moyen Âge si chaotique en Italie : de puissantes forces sociales et politiques aspirent à la consolidation d'un État territorial adminis-

9. G.M. GIANOLA, « L'*Ecerinis* di Albertino Mussato tra Ezzelino e Cangrande », dans G. CRACCO éd., *Nuovi studi ezzeliniani*, Rome, 1992, vol. 2, pp. 536-574. Je remercie Gérard Rippe de m'avoir signalé cette référence.

10. A. MUSSATO, *Ezzelinide*, L. MOTTA éd., Bologne, 1900. Pour situer cette œuvre dans l'histoire du théâtre, voir, par exemple, F. DOGLIO, *Il teatro tragico italiano*, Parme, 1960, pp. 6-17 et pp. 39-49.

11. M. VILLANI, *op. cit.*, cité par J. BURCKHARDT, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, 1958, t. 1, p. 14.

12. M. VILLANI, *op. cit.*, p. 460.

tratif et centralisé pendant que les principes de gouvernement tyrannique semblent mettre constamment cette construction politique en péril. Lorsque cette contradiction devient insupportable, le tyrannicide apparaît politiquement légitime.

Ainsi la cruauté des princes se retournait aisément contre ceux-là même qui en jouissaient. La *Storia di Milano* de Bernardino Corio en porte abondamment témoignage. Issu d'une grande famille de l'ancienne oligarchie milanaise qui joue la carte de la fidélité aux princes depuis Francesco Sforza, Corio est un familier de la cour de Ludovic le More[13]. Pourtant, lorsqu'il écrit l'histoire récente de l'État des Visconti-Sforza, Corio ne cherche nullement à taire les turpitudes des prédécesseurs de son protecteur. Il fait même de l'excès de cruauté de certains ducs de Milan la raison explicative de la plupart des aléas politiques de cette période. La crise profonde du duché milanais en 1412 n'est que la juste conséquence, selon Corio, de la scélératesse de Gian Maria Visconti. La violence aveugle avec laquelle il réprimait les émeutes en arrivait à ébranler la stabilité de l'État. Corio décrit comment, à l'issue d'une insurrection menée par Giovanni da Pusterla, celui-ci avait été exécuté, démembré, et ses restes éparpillés aux portes de la ville. Mais le désir de vengeance de Gian Maria n'était jamais assouvi : il fit venir un des fils de Giovanni, âgé de douze ans, pour le faire dévorer en public par ses chiens enragés[14]. Et là, poursuit Corio, intervint un véritable miracle. La meute, pourtant habituée à mettre en pièces les ennemis du duc, s'arrêta devant le jeune garçon et refusa de le mordre. Le duc fit alors venir Guerzo, le plus féroce de ses chiens, qui lui aussi épargna la victime. Ce jour-là, même les chiens du prince ressentirent le dégoût du sang[15].

Xénophon l'a dit depuis fort longtemps : il n'y a pas de tyran heureux[16]. C'est au moins une consolation pour les moralistes, tel Savonarole dans la Florence médicéenne de 1495, décrivant le prince tyrannique qui « du fait de ses nombreux caprices, de sa malfaisance et des craintes qui toujours le rongent » est voué à la solitude et à l'angoisse[17]. Les chroniqueurs milanais décrivent complaisamment les

13. Sur le personnage et l'œuvre de Corio, voir G. Soldi Rondinini, « Spunti per un'interpretazione della « Storia di Milano » di Bernardino Corio », dans Id., *Saggi di storia e storiografia visconteo-sforzesche*, Bologne, 1984, pp. 205-220.

14. Les chiens apparaissent souvent dans l'histoire des Visconti. On raconte par exemple que Bernabò faisait entretenir par son peuple tremblant une meute de cinq mille chiens destinée à la chasse aux sangliers. Et malheur à celui qui ose empiéter sur ce privilège ducal : il est promis aux plus atroces des supplices. B. Corio, *op. cit.*, t. 1, p. 791.

15. B. Corio, *op. cit.*, pp. 1019-1020.

16. « Or, craindre la foule et craindre la solitude, craindre l'absence de gardes, mais craindre aussi les gardes eux-mêmes, ne pas vouloir être entouré de gens sans armes et ne pas les voir volontiers armés, n'est-ce pas une condition pénible ? » *Hiéron*, VI, 4. Voir l'édition et le commentaire qu'en donne L. Strauss, *De la tyrannie*, trad. franç., Paris, 1954.

17. *Traité de frère Jérôme de Ferrare de l'ordre des Prêcheurs sur la façon de régir et de gouverner la cité de Florence*, Traité second, chapitre deux, « De la mali-

cauchemars du dernier des Visconti, retranché dans son château, entouré par ses veilleurs, ses gardes et ses goûteurs, traqué par les angoisses et les fantômes nocturnes[18]. Les princes d'Italie du Nord avaient souvent édifié de ces forteresses, flanquant la ville qu'elles dominaient de leur masse imposante. Ces châteaux étaient comme les monuments de la tyrannie, et Machiavel y voyait plus un aveu de faiblesse qu'une manifestation de force. « On pourrait donc dire : le prince qui a plus grande peur de son peuple que des étrangers doit bâtir des forteresses, mais celui qui craint plus les étrangers que ses sujets ne s'en doit point soucier. »[19]. Le prince scélérat de la Renaissance est, doublement, un prince *redouté* : l'ombre de son château plane, menaçante, sur la ville, mais il est, dans l'isolement de sa citadelle, plus prisonnier que protégé.

Le tyran est enfermé dans son château comme pris au piège de son propre pouvoir. C'est ainsi que Claude Lefort peut écrire, en commentateur de Machiavel : « Le prince incarne l'imaginaire que sa fonction dans la société lui assigne, mais, en même temps, *il y est pris*, il est ce désir de puissance et de gloire dans lequel se métamorphose le désir de ses sujets. »[20]

Cette thématique de l'enfermement du pouvoir, de son imprenable solitude caractérise si bien la tyrannie qu'elle traverse les siècles pour se retrouver au cœur de la dramaturgie romantique. Celle-ci, on le sait, trouve dans l'histoire des tyrannies italiennes de quoi alimenter son goût pour le mélodrame et sa réflexion politique. De *La Vénitienne* d'Anicet Bourgeois aux drames de Dumas, et du *Marino Faliero* de Casimir Delavigne au théâtre de Hugo, le « palais-prison »[21] est à la fois lieu de pouvoir, lieu de fête et lieu de mort. Le prince y jouit de son autorité tyrannique, déployant ruses et cruautés, mais cerné de menaces qui l'étouffent[22]. Dans *Angelo, tyran de Padoue*, de Hugo, le héros, podestat vénitien à Padoue, est comme pris au piège dans cette ville, à la merci d'un soulèvement populaire,

gnité du tyran et de ses conduites exécrables », dans SAVONAROLE, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, J.-L. FOURNEL et J.-C. ZANCARINI éd., Paris, 1993, p. 157.

18. Voir notamment la description presque clinique des terreurs nocturnes du duc de Milan, Filippo Maria Visconti, par l'humaniste P.C. DECEMBRIO, *Vita Philippi Mariae, III Ligurum Ducis*, A. BUTTI et G. PETRAGLIONE éd., *Rerum Italicarum Scriptores*, XX, 1, Bologne, 1925-58, p. 379.

19. MACHIAVEL, *Le Prince*, chapitre XX, Paris, Folio, p. 126. Sur cet « urbanisme de condottiere » et sur la fonction du Castello de Porta Giovia dans le système monumental que Francesco Sforza impose à la ville de Milan, voir P. BOUCHERON, « Les expressions monumentales du pouvoir princier à Milan au temps de Francesco Sforza (1450-1466) », dans *Les Princes et le pouvoir au Moyen Âge*, Actes du XXIII[e] Congrès des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur (Brest, 1993), Paris, 1993, pp. 117-135.

20. C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, 1972, p. 434.

21. « Dans ce palais-prison/Je sens quelqu'un en proie à votre trahison », V. HUGO, *Ruy Blas*, IV, 7.

22. Sur ce thème dans le théâtre hugolien, voir A. UBERSFELD, *Le Roi et le Bouffon*, Paris, 1974, pp. 438-440.

et sous le contrôle invisible mais omniprésent des agents de la Sérénissime. De même dans *Lucrèce Borgia*, où l'on passe du bal vénitien ouvert au palais du duc de Ferrare, et de celui-ci au palais Negroni, l'espace se refermant sur lui-même, comme se resserre le lacet sur le cou du condamné.

Le prince, virtuose des cruautés

La liste des tyrans abattus est presque aussi longue que celle de leurs turpitudes, et Stendhal prend apparemment un vif plaisir à les énumérer : « Matteo 1er, celui qui se fit souverain, mourut du chagrin que lui causèrent les excommunications du pape ; Galéas 1er, son fils, périt par suite des mauvais traitements soufferts en prison ; ce fut le poison qui termina les jours de Stefano ; Marco fut jeté par la fenêtre ; Luchino empoisonné par sa femme ; Matteo II périt assassiné par ses frères ; Bernabò finit par le poison dans sa prison à Trezzo ; et Jean-Marie fut percé de coups comme il se rendait à l'église. Voilà les morts arrivés dans une seule famille de princes, et cela en moins de cent ans ! »[23]. On ne saurait mieux dire la fragilité d'un pouvoir tyrannique reposant sur la contrainte et la terreur. Cette instabilité chronique troublait Jacob Burckhardt, qui tentait, en 1860, dans sa *Civilisation de la Renaissance en Italie*, de décrire « l'État considéré comme œuvre d'art ». Ce que l'historien suisse cherchait dans l'histoire des tyrannies italiennes (par laquelle s'ouvre son livre) c'est, comme Stendhal, la manifestation d'une énergie sans entrave, mais c'est aussi l'invention d'un nouveau mode de gouvernement, appuyé sur la rationalité. Là est un des paradoxes qui fondent la philosophie politique moderne. Des tyrans de la fin du Moyen Âge, Burckhardt admet sans difficulté que « leurs méfaits étaient monstrueux » — et les descriptions qu'il en donne le montrent à loisir —, mais il n'oublie pas pour autant que ces tyrans pratiquèrent également « le calcul raisonné de tous les moyens »[24]. Ainsi en arrive-t-il à distinguer une tyrannie criminelle et passionnée au XIVe siècle, d'une tyrannie qui, au XVe siècle, mesure ses méfaits et rationalise sa cruauté naturelle : « En somme, grands et petits tyrans sont désormais obligés de se donner plus de peine, de joindre l'intelligence et le calcul à la force, et de s'abstenir de cruautés inutiles ; ils ne peuvent plus commettre d'autres méfaits que ceux qui leur permettent d'arriver à leur but ; ceux-là, les juges désintéressés dans la question les leur pardonnent »[25].

Commettre des méfaits pour arriver à son but : voici au fond la marque du vrai chef d'État. Écrits dans les années 1470, les *Com-*

23. STENDHAL, *op. cit.*, pp. 246-247.
24. J. BURCKHARDT, *op. cit.*, t. 1, pp. 7-8.
25. *Ibid.*, p. 21.

mentaires du célèbre humaniste milanais Giovanni Simonetta entendent retracer, sur le modèle césarien, la carrière de Francesco Sforza[26]. L'ancien « condottiere » qui s'est emparé du duché de Milan était incontestablement homme de « fortuna » ; raison de plus pour faire ressortir avec éclat toute sa « virtù ». Faire l'éloge de Sforza, ce n'est donc en aucune manière brosser le portrait d'un homme épris de justice et de bonté, mais bien d'un froid calculateur, qui doit son pouvoir à ses qualités propres et non à des circonstances hasardeuses[27]. Voilà pourquoi Simonetta met constamment en avant l'intelligence tactique de son héros *(rei militaris scientia, constantia, celeritas)*, et, plus largement, sa parfaite maîtrise des choses et des esprits. Dans cette forme d'exaltation du pouvoir, la cruauté n'a pas à être niée, pourvu qu'elle soit au service d'un intérêt supérieur. Simonetta n'est donc pas avare de détails sur la brutalité avec laquelle Francesco Sforza menait sa guerre de sièges, semant parfois terreur et désolation[28]. C'est la marque d'un homme droit, qui ne plie pas devant les dures exigences de la guerre. De même, la description des supplices infligés aux déserteurs[29] est pleinement justifiée en tant qu'elle participe à une « politique de l'effroi »[30], qu'elle manifeste avec éclat la force du prince et l'obéissance qu'on lui doit.

Le prince de Simonetta est admirable parce qu'il maîtrise parfaitement les techniques de gouvernement et le maniement des esprits. Ainsi, la cruauté avec laquelle il assiège et affame Milan doit-elle être portée à son crédit, « à partir du moment où il était convaincu qu'aucun autre moyen ne pouvait faire plier les Milanais »[31]. Lorsque Sforza entre enfin dans la ville en triomphateur, c'est pour y distribuer à pleines brassées du pain et des victuailles ; l'affameur s'efface aussitôt derrière le sauveur. Simonetta ne célèbre pas ce miracle, il loue l'habileté de son héros dans la manipulation de l'opinion[32]. De même lorsqu'il présente le futur duc de Milan, attendant tranquillement le 27 mars, jour de l'Annonciation, pour faire son entrée dans la ville[33]. Comme l'écrira plus tard un autre admirateur de Francesco Sforza, Machiavel, le prince moderne doit pouvoir allier « virtù » et « sceleratezza ».

26. G. SIMONETTA, *De rebus gestis Francisci Sfortiae commentarii*, G. SORANZO éd., *Rerum Italicarum Scriptores*, XXI, 2, Bologne, 1932-1959.

27. Sur ces problèmes, voir G. IANZITI, *Humanistic Historiography under the Sforzas. Politics and Propaganda in Fifteenth-century Milan*, Oxford, 1988, notamment pp. 184-193.

28. À titre d'exemple, voir le sac de Piacenza (G. SIMONETTA, *op. cit.*, p. 211), de Mercato (*ibid.*, p. 304) ou de Pontevico (*ibid.* p. 388).

29. *Ibid.*, p. 377.

30. Telle que la définit M. FOUCAULT : « Rendre sensible à tous, sur le corps du criminel, la présence déchaînée du souverain. Le supplice ne rétablissait pas la justice ; il réactivait le pouvoir », dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, p. 53.

31. G. SIMONETTA, *op. cit.*, p. 335.

32. *Ibid.*, p. 335.

33. *Ibid.*, p. 342.

Faire le mal pour le bien de l'État : si le prince doit s'abstenir de « cruautés inutiles », selon l'expression de Burckhardt, c'est pour rendre plus efficace son pouvoir de contrainte. Les progrès de l'État ne consistent pas en l'adoucissement de ses moyens d'exercice, mais dans la rationalisation continue de la coercition. Dans son *Trattato di Architettura*, Filarete, architecte personnel de Francesco Sforza, dresse le plan d'une cité idéale, c'est-à-dire d'une ville où le pouvoir s'exerce idéalement[34]. Aux portes de cette *Sforzinda* est un inquiétant pénitencier, nommé *Ergastolon*, où toutes les techniques de la torture sont mises au service de la raison d'État[35]. Filarete décrit, avec une précision presque hallucinée, tous les supplices qu'on doit y pratiquer. Selon la nature de son crime, le prisonnier se voit assigner l'une des quatre tours, chacune étant spécialisée dans un type de tourment. Les traîtres et les voleurs sont traînés dans la *Stentamento*, où ils subissent « la force », pendant que des malheureux se font briser la tête dans la *Martoriata*. Les parricides sont placés dans l'*Affamata* et ceux qui méritent le feu finissent dans la *Senza Pace*. L'ensemble est savamment rationalisé et tente un compromis entre une certaine discrétion dans l'art de faire souffrir (les prisonniers sont enfermés dans ces tours aveugles où l'État, monstre froid, assouvit seul son désir de vengeance) et le maintien d'une cérémonie des supplices propre à frapper les esprits (avant d'y disparaître, les prisonniers sont hissés en haut des tours où ils subissent un simulacre d'exécutions capitales).

Même assagie, même modernisée, la tyrannie ne cesse jamais d'être monstrueuse. En elle s'exprime un principe qui n'est pas de l'ordre du politique, mais simplement du pouvoir, dans sa brutalité et dans son dénuement ; c'est-à-dire du désir. Étudiant le rôle qu'a joué la fiction du despotisme asiatique dans la philosophie politique de l'Occident classique, Alain Grosrichard écrit qu'il réintroduit « ce que la théorie politique n'a cessé de rejeter, de refuser de penser comme politique, et qui pourrait bien être, plus fort que la force, plus séduisant que l'idéologie, plus entraînant que l'intérêt, le ressort même du pouvoir politique : l'amour »[36].

Pourtant, en confrontant le système monarchique à celui de la tyrannie italienne, les penseurs politiques français de la fin du Moyen Âge étaient parvenus à une formulation très précise de ce ressort politique essentiel. La vigueur de l'autorité tyrannique, sa troublante efficacité ne les laissaient certes pas indifférents, mais l'illégitimité de ce

34. P. Boucheron, « De la ville idéale à l'utopie urbaine : Filarete et l'urbanisme à Milan au temps des Sforza », dans *Idées de villes, villes idéales*, Paris (« Cahiers de Fontenay », n° 69-70), 1993, pp. 53-80.

35. A. Averlino dit le Filarete, *Trattato di Architettura*, A.M. Finoli et L. Grassi éd., Milan, 1972, vol. 1, lib. XVII, fol. 140-42.

36. A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, 1979, p. 16.

pouvoir en constituait pour eux la tare originelle[37]. Ainsi en arrivaient-ils à cette distinction constitutive : le tyran, prince redouté, est plus craint qu'aimé. Gian Galeazzo Visconti, écrit Froissart, « se fist cremir trop plus qu'amer »[38], et Christine de Pizan présentait ainsi les Visconti :

> « L'un avoit nom Galiache
> L'autre Bernabò on nommait
> Que l'on craignait plus qu'on aimait. »[39]

Les fondements anthropologiques du pouvoir tyrannique sont donc radicalement différents de ceux que la monarchie française entend alors se donner, autour du roi comme incarnation du corps social. Ne pouvant prétendre à cette incarnation, le tyran ne recherche pas l'amour de ses sujets[40]. La cruauté lui est donc principe de gouvernement, et peut-être même principe de légitimité. Comme l'écrit Marcel Gauchet dans une réflexion sur la postérité du modèle de Kantorowicz, « Plus le hiérarque suprême aspire à la grandeur, ambitionne l'accroissement de son pouvoir, plus il lui faut se montrer dissemblable d'essence par rapport au commun des hommes, inhumain, surhumain, au-delà de l'humain, que ce soit en accusant l'écart de nature en général entre maîtres et sujets, en se faisant reconnaître comme participant des puissances de l'invisible ou en exerçant une violence sans merci. »[41]

Admirer la tyrannie, ce n'est pas lui trouver des excuses, et encore moins en gommer les excès. Ce qui est désirable, au fond, dans la tyrannie, c'est l'affirmation d'un pouvoir distant et détesté. Il faut revenir, une dernière fois, à Stendhal, qui, en une formule saisissante, dit l'essentiel : « Au lieu de la profonde méfiance qui, de tout temps, en Italie, sépara le prince et les sujets, depuis qu'il y a des bourgeois de Paris, nous les voyons aimer le roi. »[42] Voilà l'alternative essentielle. Et voilà pourquoi, au moment où il faut faire le deuil de l'incarnation monarchique, au moment où l'on comprend que ce deuil est

37. Sur cette question, voir P. GILLI, « Politiques italiennes, le regard français (c. 1375-1430) », *Médiévales*, 10, 1990, pp. 109-123.

38. FROISSART, *Chroniques*, K. DE LETTENHOVE éd., Bruxelles, 1872, t. 15, p. 259, cité par P. GILLI, *loc. cit.*, p. 118.

39. CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de mutacion de Fortune*, S. SOLENTE éd., Paris, 1961, t. 2, v. 23463-23466, cité par P. GILLI, *loc. cit.*, p. 118.

40. Il va de soi que nous nous situons ici en deçà d'une approche psychanalytique qui ne verrait pas de contradiction essentielle entre l'amour et la crainte du tyran (voir les travaux de P. LEGENDRE, et notamment *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974).

41. M. GAUCHET, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat*, 14, 1981, pp. 133-157, p. 144.

42. STENDHAL, *op. cit.*, p. 247.

plus difficile qu'on ne l'avait cru[43], Stendhal, Hugo, tant d'autres, se tournent, fascinés et inquiets, vers ces figures monstrueuses des tyrans scélérats d'Italie du Nord, cherchant à percer ce qui constituait, pour Michelet, le seul véritable mystère de l'histoire de France : pourquoi avons-nous tant aimé nos rois ?

43. Voir, sur ce sujet, G. GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, 1989.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 107-120

Christiane MATTKE

VERGES ET DISCIPLINE DANS L'ICONOGRAPHIE DE L'ENSEIGNEMENT

« Ne renonce pas à châtier ton fils, mais ne va pas jusqu'à le faire mourir. » (Prov. XIX, 18)

« La folie est ancrée dans le cœur du jeune homme, et le bâton de la discipline la chassera. » (Prov. XX, 15)

« Baguette et réprimande procurent la sagesse, le jeune homme livré à ses envies fait honte à sa mère. » (Prov. XXIX, 15)[1].

Ces préceptes pourraient choquer des éducateurs contemporains. Ils n'ont cependant heurté ni les pédagogues antiques ou médiévaux, ni les professeurs de l'âge moderne. En effet, on châtiait les enfants et les élèves au Moyen Âge. Certaines sources écrites, narratives ou normatives, parlent de la nécessité de punir physiquement des élèves ; d'autres textes critiquent le châtiment ou expriment la position des victimes de la correction[2]. Si ces différents types de témoignages sont bien connus pour le haut Moyen Âge, ils le sont moins pour les périodes suivantes. Les transformations qui, à partir du XIIe siècle, touchent les écoles en milieu urbain, comme la naissance des Universités au XIIIe siècle et les bouleversements des systèmes de pensées qui les accompagnent, ont conduit les historiens à étudier les institutions, les

1. La Vulgate donne pour ces passages : XIX, 18 : *Erudi filium tuum ne desperes ad interfectionem autem eius ne ponas animam tuam ;* XXII, 15 : *Stultitia conligata est in corde pueri et virga discipline fugabit eam ;* XXIX, 15 : *Virga atque correptio tribuet sapientiam puer autem qui dimittur voluntati suae confundet matrem suam.* Ces versets sont cités par exemple dans le *De eruditione filiorum nobilium* de VINCENT DE BEAUVAIS (vers 1247-1250), texte où l'auteur s'appuie sur de très nombreuses citations. Ainsi au chapitre XXV (De la punition des enfants) pour XIX, 18 et XXII, 15, et au chapitre XXVII (Pourquoi la discipline doit être subie de bon gré) pour XXIX, 15. (A. STEINER éd., Cambridge (Mass.), 1938, pp. 90, 91 et 98).

2. De nombreuses références dans P. RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, 1979 (rééd. 1989). Comme exemple d'un témoignage critique on peut citer ces paroles de GUIBERT DE NOGENT : « ... presque chaque jour j'étais lapidé par une furieuse grêle de soufflets et de coups de fouet, cet homme me contraignant à étudier ce qu'il avait été incapable d'enseigner. » (*Autobiographie*, E.-R. LABANDE éd. et trad., Paris, 1981, p. 33).

disciplines et les nouvelles philosophies[3]. Une étude synthétique portant sur l'éducation et les méthodes d'enseignement comparable à celle de Pierre Riché pour le haut Moyen Âge n'existe pas à l'heure actuelle[4].

De ce point de vue, les images médiévales qui figurent ou symbolisent une situation d'enseignement constituent un autre type de sources. De telles images font quasiment défaut pour le haut Moyen Âge mais se multiplient au contraire à partir des XIIe et XIIIe siècles[5].

Les citations mises en exergue au début de ce texte renvoient à la perspective qui oriente cette approche : voir dans quelle mesure les images rendent visibles la correction physique. Mais elles renvoient aussi à l'échantillon d'images qui se trouve au centre de cette analyse : le mode symbolique par lequel cette correction est évoquée — au moyen de l'attribut des verges — conduira à étudier plus précisément une série d'images du XIIIe siècle. Cet attribut apparaît en effet presque systématiquement dans les illustrations qui représentent Salomon instruisant son fils au début du livre des Proverbes. On pourra alors montrer comment s'établit un parallèle entre le motif des verges et la notion de discipline telle qu'elle apparaît chez certains penseurs du XIIe siècle.

Des verges

Les représentations de la correction physique sont peu nombreuses dans les images qui figurent des scènes d'enseignement. Rares sont celles montrant un fouet qui s'abat sur le corps de l'élève. Les gestes des mains qui visualisent l'emploi de la parole prévalent sur les gestes de violence, de même que la présence de livres l'emporte sur celle d'un faisceau de verges dans la main du maître. Ces instruments de punition sont le plus souvent le seul indice figuratif renvoyant à une correction possible. Qui plus est, la manière dont ils sont représentés n'incite guère à l'interprétation d'un geste offensif ou violent. Tenues la plupart du temps verticalement, ou légèrement inclinées, à une

3. Pour en juger on consultera S. Guenée, *Bibliographie des Universités françaises des origines à la Révolution*, Paris, 1978-1981, 2 vol.

4. On peut se reporter aux ouvrages géneraux de J. Bowen, *A History of Western Education*, II, Londres, 1975, et de L.H. Parias, M. Rouche, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, I, Paris, 1981. P. Delhaye (voir *infra* notes 33 et 43), P. Glorieux, « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, 43, 1968, pp. 65-186 et J.L. Bataillon, « Les conditions de travail des maîtres à l'Université de Paris au XIIIe siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, pp. 417-433 se sont plus spécialement intéressés aux XIIe et XIIIe siècles.

5. Cette étude est basée sur un recensement global mais non exhaustif de scènes d'enseignement dans des manuscrits médiévaux, entrepris en vue d'une thèse de IIIe cycle à l'Université de Paris-I, sous la direction de M. Léon Pressouyre.

distance plus ou moins grande des disciples, les verges ont plutôt une fonction d'attribut. La figuration d'attitudes corporelles, qui permettraient au spectateur de reconstituer mentalement un geste forcément figé dans la représentation, fait généralement défaut aux « scènes » de correction[6]. Il paraît donc difficile d'interpréter celles-ci dans un sens actif ou narratif. Au lieu de prendre les verges comme témoins iconographiques d'une pratique correctionnelle, on devrait les interpréter comme les insignes même de l'autorité magistrale. L'emploi peu systématique de cet attribut oblige à s'interroger sur les raisons qui motivent le choix de la représentation d'un maître muni de verges plutôt que d'un livre et à rappeler brièvement dans quels domaines les verges sont investies d'une signification particulière. Le premier domaine est constitué par des images représentant l'allégorie de la Grammaire, art libéral personnifié, dont les verges sont un des attributs les plus fréquents[7]. Jusqu'au XIIIe siècle en effet, les images de la Grammaire semblent les seules où soient représentées les verges dans un contexte pédagogique. On pourrait même penser que cette tradition iconographique, autant sinon plus que la pratique éducative, impose les verges comme attribut du maître. Les textes dont ces représentations de la Grammaire s'inspirent évoquent les verges par des termes variés à partir du IXe siècle[8]. La première image conservée montrant la Grammaire avec cet attribut date du XIe siècle[9].

6. Ceci semble particulièrement évident quand on compare ces scènes d'enseignement à celles de la flagellation du Christ. Les verges sont alors brandies par un bourreau dont le geste plus ample semble indiquer la vigueur du coup ; le corps du Christ présente des plaies sanguinolentes. Par exemple : Oxford, Bodleian Library, ms. Gough. Liturg. 2, f° 27. Reproduction dans C.M. KAUFFMANN, *Romanesque manuscripts 1066-1190*, Londres, 1975, fig. 179.

7. Les images montrant la personnification des disciplines du *curriculum* antique et médiéval, sous forme de figures généralement féminines, munies d'attributs divers sont étudiées par P. VERDIER, « L'iconographie des arts libéraux », dans *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Âge*, 4e congrès international de philosophie médiévale, Montréal, Paris, 1969, pp. 305-354, et par J. TEZMEN-SIEGEL, *Die Darstellung der septem artes liberales in der bildenden Kunst als Rezeption der Lehrplansgeschichte*, Munich, 1985. À la Grammaire s'associent les verges, un livre et des élèves.

8. Le texte fondamental de MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis philologiae et Mercurii* (Ve siècle), ne mentionne pas des verges, mais un couteau *(scalprum)* et une lime *(limam)* actionnés par la Grammaire pour réduire les défauts de langage des enfants (A. DICK, J. PRÉAUX éd., Stuttgart, 1969, Lib. 3, 223-226). Les verges apparaissent dans le commentaire de ce texte par RÉMI D'AUXERRE (841/908) à propos du médicament âpre *(acerrimum medicamen)* que la Grammaire administre aux enfants : *significat autem flagellum quo pueri caeduntur, Commentum in Martianum Capellam* (C.E. LUTZ éd, Leyde, 1965, p. 4, lib. III, v. 25). Au XIIe siècle, ALAIN DE LILLE (v. 1125-30/
1128-1203) mentionne dans son *Anticlaudianus : Asperat illa manum scutica qua punit abusus.* (R. BOSSUAT éd., Paris, 1955, p. 84, lib. II, v. 399).

9. Selon J. TEZMEN-SIEGEL (*op. cit.*, p 90 sq.), il s'agit du Cod. S. Marco 190 de la Bibliothèque Laurentienne de Florence de provenance italienne. Contenant le texte de Martianus Capella avec les gloses de Martin de Laon, maître de Rémi d'Auxerre, ce manuscrit présente au f° 15 v° une image de la Grammaire tenant les verges.

Le monde monastique médiéval constitue le second domaine où les verges jouent un rôle aussi bien réel que figuratif. Elles interviennent dans le système de répression monastique, où elles représentent l'instrument de discipline par excellence[10]. La spiritualité monastique a par ailleurs accordé une place privilégiée à la mortification par le fouet ou les verges[11]. On trouve enfin cet objet comme attribut iconographique du moine. De telles images apparaissent au XIIIe siècle dans des manuscrits qui n'offrent pas forcément des textes en rapport direct avec les idéaux monastiques. Ainsi les abondantes illustrations de la Bible Moralisée présentent de nombreux exemples de moines pénitenciers ou pénitents[12]. Le type iconographique du moine disciplinaire s'impose aussi dans la figuration d'un miracle de saint Benoît. Alors que le texte des *Dialogues* de Grégoire le Grand relate que le saint « donna seulement un soufflet » à un moine possédé par le démon pour chasser celui-ci *(solummodum alapam dedit)*[13], on trouve des images qui interprètent cette histoire par la figure du saint flagellant le moine[14].

On peut donc supposer que toute figuration des verges rappelle autant les représentations qui s'attachent à la tradition iconographique de la Grammaire que les pratiques et images monastiques. C'est sur cet arrière-plan que l'on peut chercher à comprendre l'utilisation plus importante du motif des verges dans les images du XIIIe siècle. À cette époque, on assiste en effet à la diversification des contextes iconographiques dans lesquels elles apparaissent. Cette diversification affecte moins les types de personnages représentés — le plus souvent

10. « Règle de saint Benoît », dans *Règles des moines*, P. GUÉRANGER trad., J.P. LAPIERRE éd., Paris, 1982, p. 94, cap. XXIX, 1 : « Si un frère a été souvent repris pour une faute quelconque, si l'on a été envers lui jusqu'à l'excommunication et qu'il ne se soit pas amendé, il faudra lui infliger une correction plus rude, c'est-à-dire procéder contre lui par le châtiment des verges. »

11. Voir à ce propos le recueil de textes de C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969. Il faut citer PIERRE DAMIEN, qui a écrit un traité sur « L'excellence de la flagellation » (*PL* 145, col. 679-686), comme le plus fervent défenseur de la mortification.

12. Dans la Bible Moralisée (Oxford, Bodleian Library ms. 270b et Paris, BN, ms. lat. 11 560) publiée par A. DE LABORDE *La Bible moralisée illustrée conservée à Oxford, Paris et Londres*, Paris 1911-21 (4 vol.), on trouve onze fois des moines pénitenciers. Quatre fois ils flagellent leurs confrères : planches 94 (Oxford f° 94) 273, 311, 419 (BN f° 49v°, 87v°, 195v°) six fois ils donnent la pénitence à des laïcs : planches 5, 19, 217 (Oxford f° 5v°, 19v°, 217v°), 309, 434 (Paris f° 85v°, 210) et 596 (Oxford f° 125) une fois à un roi : planche 251 (Paris f° 27v°).

13. *Dialogues*, A. DE VOGÜE et P. ANTIN éd., t. II, Paris, 1979 (Sources chrétiennes), lib. II, cap. XXX.

14. Un bel exemple du XIVe siècle (vers 1387, attribué à Spinello Aretino) se trouve au sein du cycle de fresques consacré à saint Benoît dans la sacristie de l'église San Miniato al Monte, mais on peut faire remonter cette idée iconographique à la 2e moitié du XIe siècle, où on la trouve dans le cycle illustrant la *Vita Benedicti* du ms. lat. 1202, f° 30 v° de la B.A.V., Rome, même si cette scène d'exorcisation ne montre pas les verges, mais la baguette typique de la représentaion des miracles christiques.

des moines — que les textes accompagnés par ces images. Plusieurs manuscrits des écrits d'Aristote par exemple comportent des initiales qui montrent des moines-disciples devant un maître tenant des verges[15]. Ce sont notamment l'*Éthique* et l'*Analytique Postérieure* dont les *incipit* respectifs énoncent une situation d'enseignement : *Omnis ars et omnis doctrina*... et *Omnis doctrina et omnis disciplina*... Un texte destiné aux étudiants et très diffusé dans le monde scolaire comportant dans son titre même le terme *disciplina* est présenté avec une scène de correction dans la seule initiale historiée du manuscrit[16]. Pour comprendre les raisons de cette plus large utilisation iconographique des verges il est opportun d'analyser un échantillon représentatif d'images.

Ad sciendam sapientiam et disciplinam[17]

Les initiales des Proverbes dans les Bibles du XIIIe siècle adoptent très souvent une composition typique des scènes d'enseignement : le maître à gauche dont l'importance est signifiée par sa taille et par ses attributs, l'élève à droite. Elles font également intervenir l'attribut des verges. Dans ces initiales, Salomon, portant une couronne, trône (fig. 1, 2, 3). Il tient les verges dans l'une de ses mains, tandis que l'autre main présente l'index levé ou pointé vers son fils-disciple (fig. 2). Salomon peut de même montrer du doigt le livre ouvert ou fermé que l'élève tient fréquemment ou simplement poser sa main sur son genou (fig. 1). Le fils, souvent à moitié dénudé, est tantôt assis par terre, tantôt assis sur un siège et accompagné d'autres élèves.

On peut présenter cette iconographie variable à travers deux exemples offrant des caractéristiques opposées. La scène qui illustre le début des Proverbes dans la Bible Moralisée (fig. 2) met bien en évidence l'emploi symbolique des verges[18]. Salomon et Roboam sont plastiquement séparés par des éléments architecturaux, les verges ne tou-

15. Par exemple un manuscrit de l'*Éthique :* Avranches, Bibliothèque Municipale, ms. 222, f° 1, un autre de l'*Analytique Postérieure :* Oxford, Balliol College, ms. 253, f° 211 v°. Dans l'iconographie biblique on peut citer une image exceptionnelle : une initiale du psaume *Cantate Domino* montre le psalmiste tendant la verge à un moine à moitié dénudé lisant, alors que la main de Dieu sort de la nuée. Illustration rare pour ce psaume, qu'il faut sans doute expliquer par la tradition associant un enseignement primaire au motif des verges : la grammaire est la discipline des débutants et le psautier constitue le premier texte à apprendre en latin. Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 1273, f° 112. Des verges également dans le Psautier Wilton, f° 161 (Londres, Library of the Royal College of Physicians).

16. Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 16082, f° 353. Il s'agit d'un texte attribué à cette époque à Boèce, s'intitulant *De Disciplina Scolarium* (O. WEIJERS éd., Leyde, Cologne, 1976).

17. Prov. I,2.

18. Surtout si on la compare aux scènes de pénitence dans le même manuscrit, cf. *supra*, note 12.



Fig. 1 — Bible, initiale du livre des Proverbes. Beaune, Bibl. mun., ms. 12, f° 1, France, début du XIIIe siècle.



Fig. 2 — Bible Moralisée, médaillon associé au livre des Proverbes. Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 11560, f° 40, France, Paris, vers 1250.



Fig. 3 — Bible, initale des Proverbes. Alençon, Bibl. mun., ms. 54, f° 191, France, XIIIe siècle.

chent aucunement le fils, qui est d'ailleurs habillé. La figure 3 en revanche montre une image qui s'apparente davantage à une scène de correction. Salomon tient les verges nettement élevées dans une main, alors que l'autre main est posée sur la tête de Roboam. Ce contact physique entre père et fils semble préfigurer celui que les verges vont prendre avec l'échine dévêtue du fils. Celles-ci sont en effet recourbées et dépassent le tracé de l'initiale, ce qui leur confère un aspect dynamique. Mais ce type de figuration reste rare[19]. La figure 1 montre le type d'image qui semble le plus universel[20]. Le geste de Salomon met en valeur les verges, très droites au-dessus de la tête de Roboam, au centre de la composition. Aucun élément de celle-ci n'indique leur emploi actif. La figure de Roboam n'est pas touchée : il est penché sur sa lecture. Son corps à moitié dénudé et les verges ne mettent donc en scène que la virtualité d'une correction, et non son exécution immédiate.

Le choix de ce type de représentation est déterminé en partie par le matériau iconographique dont disposent les créateurs d'images et en partie par les significations que ces derniers veulent donner à la figuration. On peut en effet retrouver les point communs qui relient cette iconographie, usant de nouveau du motif des verges, aux domaines précédemment traités, où ce motif intervenait déjà. L'auteur des Proverbes, dans lequel la tradition a toujours voulu reconnaître Salomon, s'adresse dès les premiers versets à son fils Roboam selon la généalogie biblique. Le contexte iconographique présuppose donc une relation parentale et éducative également signifiée dans la composition plastique et iconographique de l'image. Cette relation est la même qui unit la Grammaire *mater lactans* à ses élèves et l'abbé à ses moines[21].

19. Par « type » on ne comprend pas ici un modèle permettant une classification typologique absolue. Les variantes de détail entre les images restent assez importantes. Il serait néanmoins utile de chercher à établir le lien entre certains types d'images et des ateliers d'enluminure connus. Mais ce serait là un travail d'histoire des styles et des productions d'images qui dépasse la problématique de cet article. Les « types » définis ici indiquent plutôt les possibilités formelles dans la composition des initiales. La répartition quantitative des types est interprétée comme révélatrice d'une tendance iconographique, témoin de l'interprétation médiévale des Proverbes et de la notion de *disciplina*.

20. Pour le XIIIe siècle il est possible de recenser, sur un échantillon de 68 initales des Proverbes de toutes les origines, 35 exemples du type de la figure 1 où les verges sont figurées dans une position très verticale, 5 images du type de la figure 3 avec la mise en évidence du contact physique, 4 images du type de la figure 2 avec une séparation spatiale plus ou moins affirmée. Les 24 autres initiales présentent des types plus ambigus avec des verges relativement inclinées ou au contraire absentes.

21. Alain de Lille (*op. cit.*, v. 394-96) décrit l'activité maternelle et nourricière de la Grammaire : *sunt tamen in multo lactis torrente natantes / mamme, subducti mentite damna pudoris / dum suspirat adhuc lactantis ad ubera matris / infantem cibat iste liquidoque fouetur.* Dans la règle de saint Benoît, le rôle de l'abbé est défini comme paternel et éducateur. La signification du mot *abbas* (père) est rappelée au début du chapitre sur l'abbé (*op. cit.*, p. 59, cap. II, 3) : « Ainsi il doit varier sa manière d'agir selon les moments et les circonstances, joignant les caresses aux menaces, montrant tantôt la sévérité d'un maître et tantôt la tendresse d'un père » (*ibid.* pp. 61-62, cap. II, 24).

Comme la grammaire, première discipline du *curriculum* médiéval, la matière enseignée dans les Proverbes est destinée aux débutants. Ainsi le concevaient lest héologiens médiévaux considérant les livres sapientiaux comme une suite logique où les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques formaient un parcours éducatif[22]. Le texte des Proverbes lui-même, enfin, accorde une place importante aux recommandations qui mettent en garde contre des tentations physiques. La contrainte et la maîtrise du corps, indissociables de la flagellation que les verges évoquent, se trouvent donc associées à une image qui semble les évoquer de manière symbolique, voire emblématique[23].

Quand on s'interroge sur la naissance de cette iconographie introduisant les Proverbes, on constate qu'auparavant les enlumineurs pouvaient se contenter de la seule représentation de Salomon affublé de ses attributs royaux et d'un livre. Si le personnage du fils s'introduit dès le XIIe siècle et transforme l'image d'auteur en scène[24], l'attribut des verges se généralise seulement chez les enlumineurs français du XIIIe siècle. Une tentative d'explication de ce choix iconographique devra tenir compte des lois du genre que sont les Bibles enluminées du XIIIe siècle, en grande partie d'origine parisienne.

Les changements que connaît la fabrication des livres — notamment des Bibles — avec le développement des écoles urbaines et la création de l'Université de Paris, sont bien connus[25]. Si les Bibles

22. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Quaestiones in Proverbia et Ecclesiasten*, explique les objectifs de l'instruction salomonique : *In Proverbia docet parvulum, et per varias sententias instruit, quasi filium. In Ecclesiaste vero jam perfectae aetatis virum imbuit [...] In Cantico canticorum, jam virum consummatum, atque in omnibus et variis exornatum virtutibus sponsi Domini nostri Jesu jungit amplexibus* (*PL* 172 col. 311-312). HUGUES DE SAINT-VICTOR dans son commentaire sur l'Ecclésiaste : *In Proverbiis Salomon quasi meditando incessit. In Ecclesiaste ad primum gradum contemplationis ascendit. In Cantico Canticorum ad supremum se transtulit* (*PL* 175, col 117 B). La question de savoir si l'iconographie associée à ces livres bibliques relève de ce type d'exégèse mériterait une étude à part.

23. Il faut noter que l'initiale de l'Épître à Tite présente fréquemment une composition proche de celle de la figure 3. Un maître semble abattre les verges sur un jeune à moitié dénudé, une femme et saint Paul assistent à la scène. L. ELEEN, *The illustration of the Pauline Epistles in French and English Bibles of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Oxford, 1982, pp. 143-144, fig. 317 à 321, explique cette iconographie par la teneur pédagogique de l'épître. Saint Paul invite l'évêque Tite à accomplir sa mission d'enseignement vis-à-vis des différents groupes d'âge et des catégories sociales. Il s'agit donc d'un message analogue à celui de la suite des livres sapientiaux (cf. note 22) et un motif iconographique identique à celui des Proverbes contribue à l'exprimer.

24. Ce sont majoritairement des bibles anglaises : Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 12958 I, f° 208 v° ; Oxford, Bodleian Library, ms. Laud. Misc. 752, f° 249 v° ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 8-10 II, f° 238 ; Cambridge, Corpus Christi College, ms. 3-4, II f°. 43 ; Paris, Bibl. Chambre des Députés, ms. 2, f° 189 v° ; Troyes, Bibliothèque Municipale, ms. 458 II, f° 23 v°, « Bible de S. Bernard » ; Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 410-411 I, f° 193 v° ; Winchester, Cathedral Library, Bible, III, f° 260 ; Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11534-35, II, f° 54 ; Durham, Cathedral Library, ms. A II 1 III, f° 4.

25. Voir plus spécialement C. DE HAMEL, *Glossed Books of the Bible and the Origins of Paris Booktrade*, Woodbridge, 1984.

universitaires ne reçoivent pas ou peu de décoration[26], une clientèle suffisamment aisée a cependant commandé des manuscrits plus richement ornés dont il reste de nombreux exemplaires[27]. Ces Bibles possèdent des initiales historiées accompagnant chaque livre biblique suivant une iconographie relativement stéréotypée. Parmi celle-ci figure Salomon instruisant Roboam[28]. Ces initiales bibliques illustrent littéralement les premiers versets si elles ne font pas référence à un épisode plus marquant du livre en question.

Pour mieux comprendre la composition stéréotypée des initiales des Proverbes, il faut les confronter à la structure du prologue de ce livre biblique[29]. Celui-ci est articulé autour des deux thèmes « sagesse » et « discipline ». Ils forment les objectifs de l'enseignement proposé, assignés comme tels par la préposition *ad*. À ces deux objectifs s'associent deux procédés d'apprentissage, différenciés par les formules *intelligere verba* et *suspicere eruditionem*. Le texte distingue aussi deux types d'élèves : *adulescenti* et *parvuli*. Deux enseignements, distincts mais parallèles, semblent ainsi proposés au lecteur. Le premier s'adresse à l'intellect et suppose l'emploi privilégié de paroles, il concerne les jeunes gens. Le second s'adresse aux « petits », aux enfants. Les termes choisis dans la Vulgate font référence sous leur acception figurée à des notions corporelles : *suspicere* (« élever sa pensée ») sous-entend l'activité visuelle, *eruditio*, l'instruction, fait appel par l'étymologie à l'action de dégrossir[30]. Aux jeunes hommes sont ainsi données la science et l'intelligence, aux petits un savoir plus pratique, l'astuce, le savoir-faire. Le prologue définit encore le champ d'application de l'enseignement entre la sagesse et le gouvernement équitable avant de conclure sur le début et le principe même de l'apprentissage : la crainte de Dieu.

Cette structure parallèle ne semble pas avoir échappé aux créateurs de la nouvelle iconographie. La plupart des images sont en effet organisées selon un croisement ambivalent des attributs. Salomon, l'enseignant, vêtu et couronné, possède déjà la sagesse qui s'exprime

26. Voir M. MENTRE, « L'iconographie des bibles universitaires parisiennes du XIIIe siècle », dans D. POIRION dir., *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge*, Paris, 1987, pp. 69-81 (Cultures et Civilisation médiévales 6).

27. R. BRANNER, *Manuscript painting in Paris during the Reign of S. Louis. A Study of Styles*, Berkeley, Los Angeles, 1977.

28. Les études sur les illustrations bibliques mettent en évidence ces iconographies stéréotypées par des tableaux comparant les cycles illustratifs des différents manuscrits, comme chez R. BRANNER, *op. cit.*, ou E.J. BEER, « Liller Bibelcodices, Tournai und die Scriptorien der Stadt Arras », *Aachener Kunstblätter*, 43, 1972, pp. 190-226.

29. *Parabolae Salomonis filii David regis Israhel / ad sciendam sapientiam et disciplinam / ad intelligenda verba prudentiae et suscipiendam eruditionem doctrinae / iustitiam et iudicium et aequitatem / ut detur parvulis astutia adulescenti scientia et intellectus / audiens sapiens sapientior erit et intelligens gubernacula possidebit / animadvertet parabolam et interpretationem verba sapientium et enigmata eorum / timor domini principium scientiae sapientiam atque doctrinam stulti despiciunt* (vv. 1-8).

30. Par la racine *rudis* (grossier, brut) et le préfixe *ex*, *erudire* signifie faire sortir d'un état brut, donc dégrossir ou faire sortir de l'ignorance, donc instruire, former.

par son discours virtuel et se manifeste par son pouvoir royal, mais il tient la verge comme un rappel des origines indispensables de sa vertu. Le disciple, qui a encore tout à apprendre, à commencer par l'instruction du corps, tient le livre prometteur de sa sagesse future. Cette interprétation peut expliquer pourquoi la composition de ces images renonce la plupart du temps à une mise en scène qui favoriserait l'interprétation des gestes dans un sens actif. Une telle mise en scène perturberait une lecture claire du texte et de l'image, risquerait d'esquisser une anecdote derrière une image qui doit être emblématique. Mais cela n'explique pas encore pourquoi il a été nécessaire de mettre l'accent sur les verges du maître et souvent de montrer le disciple à moitié dénudé, comme un pénitent, alors qu'au XIIe siècle on se contentait de figurer le « dialogue » entre Salomon et son disciple. Il convient donc de s'intéresser d'un peu plus près à cet aspect de l'enseignement que les Proverbes introduisent sous le nom de discipline et joignent de manière indissociable au terme de sagesse.

Apprendre la Discipline

Il convient de noter ici que le mot *disciplina* a pu désigner les verges, en particulier dans le domaine monastique et au terme d'une évolution sémantique continue. Dès le XIIe siècle, ce terme peut signifier la flagellation, et parfois même l'instrument de discipline en tant que tel[31]. Or, ce mot est profondément ambivalent. D'un côté, il a acquis un sens qui concerne plus directement le corps par son association au châtiment punitif de la flagellation. D'un autre côté, il garde un sens très large, qui l'associe au savoir et à la sagesse ainsi qu'à la vie chrétienne idéale et aux règles pratiques et spirituelles prescrites par l'Église[32]. Il semble donc possible d'interpréter le motif iconographique des verges, notamment dans les images du XIIIe siècle, comme la traduction figurative de cette ambivalence. Les verges désignent des réalités concrètes et imaginaires : elles rappellent un type de punition amplement pratiqué et qualifient celui qui a le pouvoir de l'infliger. Mais elles symbolisent aussi ce à quoi le châtiment doit mener : la vertu et le savoir auxquels on peut faillir ou parvenir.

Pour comprendre comment cette assimilation des verges au terme *disciplina* a pu s'opérer et préparer ainsi la fortune iconographique de ce motif, il est intéressant de revenir sur l'évolution de la vie intellectuelle au XIIe siècle. Il faut signaler d'abord que la signification à la fois pratique et morale que le motif et le mot ont acquise peut

31. Du Cange, *Glossarium*, vol. III, p. 130.
32. L'évolution sémantique du terme est notamment retracée par H.I. Marrou, « *Doctrina* et *disciplina* dans le langage des Pères de l'Église », *Bulletin Du Cange*, 19, 1934, pp. 5-25. Voir aussi J. Leclercq, *Disciplina*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1957, vol. III, col. 1291-1302.

être mise en parallèle avec le développement de la grammaire comme discipline, dont la personnification s'associait déjà aux verges. Au cours du XIIe siècle en effet, cette discipline se transforme. Elle ne vise plus uniquement à inculquer le maniement correct de la langue latine mais inclut de plus en plus un enseignement éthique à partir des auteurs classiques qui formaient les manuels de lecture [33].

Il faut se tourner ensuite vers les milieux victorins pour trouver une réflexion plus approfondie sur les notions de discipline et de sagesse. L'œuvre philosophique de Hugues de Saint-Victor est en effet dominée par la notion de sagesse [34], mais elle intègre aussi un souci didactique important, que l'on découvre à travers différents écrits à caractère pédagogique, notamment le célèbre *Didascalicon* et le *De Institutione novitiorum* [35]. Chez cet auteur la notion de *disciplina* intervient à plusieurs reprises pour désigner des attitudes — tant corporelles que morales — inhérentes à l'éducation de tout moine et étudiant, attitudes indispensables à la poursuite heureuse de la voie dans laquelle ceux-ci se sont engagés [36].

Dans le *De institutione*, le terme *disciplina* se trouve étroitement lié au système des vertus que le futur religieux doit acquérir et qui le mèneront à la béatitude [37]. La discipline requiert des exercices incessants [38] : un chapitre entier est consacré à sa définition et à son utilité. Le texte met en évidence le caractère essentiellement corporel de la discipline. Avant d'énumérer de manière détaillée les façons de tenir et de maîtriser le corps, l'auteur établit que l'usage de la discipline, dont les manifestations sont extérieures, correspond intérieurement à la vertu de l'âme [39]. La discipline est donc bien considérée comme un moyen et non pas comme une fin mais son acquisition

33. Cf. P. DELHAYE, « L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle », *Medieval Studies*, 11, 1949, pp. 27-99, et « *Grammatica* et *Ethica* au XIIe siècle », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 25, 1959, pp. 58-110.

34. Cf. R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957.

35. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire. Didascalicon*, M. LEMOINE éd. et trad., Paris, 1991 ; ID., *De institutione novitiorum, PL* 176, col. 925-952. Pour un aperçu des préoccupations pédagogiques d'Hugues, cf. les citations commentées de ses divers écrits par P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, 1991, pp. 62-73.

36. Cette utilisation n'est évidemment pas la seule, l'auteur emploie aussi d'autres acceptions se référant au domaine spéculatif, où il signifie la science d'un point de vue théorique, par rapport à la science pratique — *ars* — qui en est l'application.

37. *Usus enim disciplinae ad virtutem animum dirigit virtus autem ad beatitudinem perducit*, extrait du prologue du traité *De institutione novitiorum* (*PL* 176, col. 925 B).

38. *In nullo loco disciplinam suam homo deserere debeat* (*ibid.*, col. 927) : les plus sages acquièrent leur vertu uniquement *per longum disciplinae exercitium* (*ibid.*, col. 930) ; l'auteur cherche à intéresser les novices à la *via disciplinae, quae vos per exercitium boni operis ducat ad consummationem bonitatis* (*ibid.*, col. 931 A).

39. *Paulatimque eadem virtutis forma par consuetudinem menti imprimitur, quae foris per disciplinam in habitu corporis conservatur.* J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, pp. 174-184, propose une analyse de ce texte par rapport au système de classification des gestes élaboré par Hugues de Saint-Victor.

première et son maintien permanent sont indispensables à celui qui veut aller plus loin dans la vie spirituelle.

Dans un domaine plus intellectuel, le *Didascalicon* revient sur la nécessité d'une vie morale comme condition essentielle d'une existence consacrée à l'étude[40]. Le parallèle avec la discipline des moines est d'autant plus évident que les qualités égrenées lors de la description de la discipline de l'étudiant ressemblent beaucoup aux vertus monastiques même si elles n'en empruntent pas les termes exacts[41]. Cela paraît clairement lorsque l'auteur revendique la pauvreté pour la vie d'étude. Ce type de vertus reconnues lui sert à dénoncer les frasques de ses contemporains[42]. Hugues adopte ainsi une position intermédiaire entre les auteurs monastiques, qui décrient la ville et ses écoles en les opposant au cloître, et les auteurs spéculatifs : il défend nécessairement la position d'un maître qui enseigne à trop grande proximité des écoles urbaines pour condamner celles-ci, mais qui reste assez distant pour en corriger les défauts[43]. Pour Hugues de Saint-Victor la discipline est l'instrument spirituel de cette correction. Définie comme exercice des vertus, elle est la condition d'une vie morale indispensable à tout exercice intellectuel : elle a une finalité sapientiale. Elle s'oppose ainsi positivement à ce que le penseur victorin combat : les tentations d'une vie intellectuelle qui subit et accueille trop volontiers les attraits de la ville[44].

40. « Trois choses sont nécessaires à ceux qui étudient : la nature, l'exercice, la discipline [...] pour la discipline, qu'il (l'étudiant) accorde sa conduite avec son savoir en menant une existence honorable ». HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon, op. cit.*, p. 13, (cap. 6) 8.

41. Dans le chapitre 12 consacré à la discipline, Hugues cite Jean de Salisbury, prêtant les paroles suivantes à Bernard de Chartres : « Un esprit humble, de l'application à la recherche, une vie tranquille, une investigation silencieuse, la pauvreté, une terre étrangère, voilà ce qui, normalement, rend accessible au grand nombre le domaine obscur de l'étude. » (*ibid.*, p. 144). Peu après, Hugues affirme que « le principe de la discipline consiste dans l'humilité » (*ibid.*, p. 145). Certaines des valeurs exposées dans cette description peuvent être interprétées comme des références aux vœux de stabilité, d'humilité, de pauvreté et de silence monastiques.

42. « On a voulu persuader les étudiants de pratiquer la pauvreté, c'est-à-dire ne pas courir après le superflu ; cela regarde au plus haut point la discipline. Un ventre gras, à ce qu'on dit, n'engendre pas la pensée fine. Mais que ne manqueront pas de répondre à cela les écoliers de notre temps ? [...] ils s'emploient à paraître riches, bien au-delà de ce qu'ils sont en réalité. Chacun se vante de ce qu'il a dépensé, pas de ce qu'il a appris. Mais peut-être veulent-ils tout simplement marcher sur les pas de leurs professeurs, dont je ne trouve rien qui vaille la peine d'être dit. » (*ibid.*, pp. 153-54).

43. P. DELHAYE, « L'organisation scolaire au XIIe siècle », *Traditio*, 5, 1947, pp. 211-268, cite abondamment les adeptes de ces différentes tendances. L'attitude la plus proche d'Hugues de Saint-Victor est celle de Jean de Salisbury, dont le premier s'inspire en effet.

44. Il faut noter que la pensée pédagogique d'Hugues de Saint-Victor semble servir de référence à celle du XIIIe siècle. On peut en effet dénombrer 41 citations du *Didascalicon* et du *De Institutione* dans le *De eruditione* de Vincent de Beauvais, qui cite par ailleurs copieusement les Proverbes et l'Ecclésiaste (*op. cit.*, p. 229).

Alors que l'on croit la correction pédagogique violente et fréquente dans la pratique éducative médiévale, elle n'est évoquée dans les images de l'enseignement que d'une manière indirecte, par le seul attribut des verges. Une allusion plus marquée à l'action du châtiment est rare. Cette absence d'expressivité est certes propre à l'art médiéval jusqu'au XIVe siècle mais semble aussi renvoyer aux conceptions mentales qui permettaient d'appliquer et de supporter le châtiment. Celles-ci intègrent la correction et ses conséquences au commencement d'un parcours pédagogique qui débute très naturellement avec l'éducation du corps et au sein d'une relation parentale. Cette instruction semble dominée, voire résumée par la notion large et ambiguë de *disciplina*. Par son caractère ambivalent et général, cette notion peut être mise en parallèle avec le symbole des verges qui évoquent également un objet concret mais signifient aussi la manière et les méthodes d'un enseignement.

La notion de *disciplina* comme le motif iconographique des verges sont au-delà de leurs significations permanentes sujets à l'évolution historique. Les XIIe et XIIIe siècles voient un intérêt renouvelé pour les deux : réflexion sur l'un, extension de l'emploi iconographique de l'autre. Les changements profonds qui affectent alors les lieux et le système d'enseignement sont sans aucun doute à l'origine de ces transformations. Mais les images de Salomon instruisant Roboam, iconographie dont la naissance et le développement ont pu servir d'exemple pour ce changement, renvoient aussi aux mutations sociales qui pourraient être mises en relation avec cette figuration. Les verges sont aussi le symbole du pouvoir juridique royal qui recommence à prendre de l'ampleur sous les souverains français du XIIIe siècle[45]. La place de la flagellation au sein du système juridique et pénal de l'État naissant, comme la valeur héréditaire des lois et du pouvoir royal, ainsi que l'intervention de ces valeurs dans l'éducation princière constituent autant de pistes de recherche à exploiter pour mieux mesurer la portée de cette nouvelle iconographie*.

45. P.E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert*, Weimar, 1939, p. 211, souligne en effet que le mot *virga* signifiait le sceptre dès le couronnement de Louis VI (1108).

* Je remercie madame Liliane Spadavecchia pour la réalisation des esquisses, figures 2 et 3.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 121-123

ABSTRACTS

Christian KIENING, **The Rhetoric of Loss**

The fifteenth century evidences, in a variety of diverse ways, to a growing interest in affective phenomenons and their literary and figurative representations. The author has chosen, from among the vast number of laments in which a veritable phenomenology of mourning is developped, three texts which refer to the same event : the death of Isabel of Bourbon (1465). These texts throw light on the relationship between historical fact and literary imagination as well as on the (anthropological) tension between mourning and consolation.

Martine CLOUZOT, **Suffering to Music**

Although, in its relation to suffering, music is generally reputed for possessing therapeutic virtues, several iconographic and written sources dating from the thirteenth to the fifteenth centuries attribute a harmful influence to music. This ambivalence was based on the correlation between the intensity of suffering and that of the sonorous quality of musical instruments, which in the Middle Ages were divided into two great families in accordance to the sound volume they produced. Consequently it was according to their high and strident or low and soft sonorities that the instruments were thought to act on suffering, either amplifying it or alleviating it.

Piroska ZOMBORY-NAGY, **The Tears of Christ in the Medieval Exegesis**

According to the New Testament, Jesus wept three times during His lifetime, yet only once does the shedding of tears express His suffering. This paper purposes to examine the exegesis relating to these three occurrences in Christ's terrestrial life by exploring a corpus of texts reduced to their most important commentaries, which were widely diffused from patristic times to the thirteenth century. Two questions arise : what is the relationship between the suffering and the tears of Christ, and what significance did the tears of Christ hold for the man of the Middle Ages, who aspired to imitate Him ? Despite the growing systematization of exegetic methods, the interpretation of the shedding of the tears of Christ has changed little with time. The tears were considered by the commentators as a sign of Christ's humanity as well as an expression of His virtues. As a metaphor of suffering, the tears of Christ also add to the effectiveness of the Passion. The tears and the blood of Christ have reciprocal roles, thus offering man the possibility of sparing suffering by shedding tears. The tears appear as a remedy to suffering, rather than as the expression of it.

Anne AUTISSIER, **The Blood of the Flagellants**

In 1349, to avert the Black Death, penitents walked in procession while flagellating themselves to « appease the wrath of God », notably in the imperial countries near the Marches of the northeastern kingdom of France and in Flanders. They were condemned by the Church, who deemed that the flagellants were investing the blood they spilled with a miraculous significance. Surprisingly, the documents left by the penitents themselves do not mention this condemnation. Yet the Church constituted a dossier of proscription rendered effective by a papal bull which resulted in the disappearance of the flagellant movement.

David EL KENZ, **The Protestant Man of Suffering in the Times of the Wars of Religion**

In the age of religious upheavals, suffering was a recurrent theme in Reformed apologetics. Antoine de la Roche-Chandieu's treatise, published soon after the first War of Religion, expounds a discourse which justifies the trials endured by Protestants since 1557. His model is the Calvinist martyr, and the account of giving one's life for one's faith, from arrest to execution, is organized in correlation to the manifestation of Christ-God. This « sacred theatre » strives to disqualify royal justice, to attest to the divine presence at the side of the new Church, and to legitimize the first rebellions. Thus a Reformed culture of Christian suffering did indeed exist, whose axis was the divine union through faith.

Valentin GROEBNER, **Violence in the City : A Few Observations on the Perception of the Injured Body in Nuremberg at the End of the Fifteenth Century**

The paper examines « every-day » violence in a large city during the late Middle Ages and how it was perceived in the chronicles, municipal ordinances, and private contracts dealing with damages and compensation — these last having been heretofore little known or explored. The compensations for injury and homicides represent considerable sums, yet neither the chroniclers nor the municipal authorities seemed to consider violence as a threat to the city, and still less as the symptom of a « crisis ». The perception of bodily injuries and homicide cases, and the laws regulating them, fall within the system of signs representing social and political order which distinguishes « just » violence from « unjust/false » violence. This rule of proceeding results in the dissembling of physical violence and its consequences behind order, and it is only through the momentary disruption caused by the violent occurrence itself that the wounded and suffering body becomes visible.

Beate SCHUSTER, **The Representations of Prostitution and its Perception in the Urban Society in Germany (XIIIth-XVIth Centuries)**

The image of the prostitute in German cities during the late Middle Ages was essentially inspired by ecclesiastical tradition, which used representations of such women to exemplify human fate. Prostitutes were considered as

« free » and « poor » women deprived of protection, or as women seduced by the material world. Their weakness rendered the community responsible for their care. However, at the end of the Middle Ages, a new image born of a morality independent of religious tradition prevailed : the prostitute was considered as a whore, using her power to abuse men. This interpretation reflects a new anthropological and community conception in the cities, and one which justified the expulsion and the mutilation of women who did not comply with the ethics of urban morality.

Patrick BOUCHERON, **Of Cruelty as a Principle of Government. The « Iniquitous » Princes of the Italian Renaissance Reflected in the Mirror of French Romanticism**

This paper proposes a study interrelating two subjects : the anthropological structure of the tyranny of the Italian princes at the close of the Middle Ages, and the fascination they inspired in several nineteenth-century French writers. Starting with Stendhal's works, the study endeavors to define the cruel energy exerted by the Italian princes, whose evil deeds were only equal to their debauchery. Striving solely toward their own pleasure, tyrannies worked toward their own ruin : the dreaded prince was thus a prisoner of his own power. Nor did the calculating prince of the fifteenth century cease to be cruel ; although he cast aside futile turpitudes, he still used cruelty for the good of the State. What fascinated Stendhal and Victor Hugo was the distant, abhorred power of the tyrants. In this they are the inheritors of the late Middle-Age French thinkers, who had already made the distinction between fear of the tyrant and love of the king.

Christiane MATTKE, **Discipline and the Switch in the Iconography of Pedagogy.**

The switches shown in medieval images depicting education seem to indicate that corporal punishment was customary. By means of an iconographic analysis of the initial letters in the illuminated thirteenth century manuscripts of the Proverbs Bible, representing Solomon teaching his son, this study strives to demonstrate that the switches have the ambiguous significance of an object at once pratical and symbolic. This significance finds its equivalent in the notion of *disciplina* as elaborated by the medieval pedagogical thought from the twelfth century onwards.

Médiévales 27, automne 1994, pp. 125-154

NOTES DE LECTURE

SAVONAROLE, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Textes traduits de l'italien, présentés et annotés par Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI, Paris, Le Seuil, 1993, 318 p. (« Libre Examen »).

Les textes réunis dans ce volume sont, dans leur quasi-totalité, inédits en français. Leur traduction et leur présentation sont issues des travaux effectués par le Centre de recherche sur la pensée politique italienne de l'École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, à qui l'on doit déjà un recueil de textes de Guichardin (*Avertissements politiques*, traduits et présentés par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, Le Cerf, 1987).

La première partie du livre est consacrée à un choix de sermons (les premier, huitième, treizième et vingt-troisième *Sermons sur Aggée*, p. 51-121) que Savonarole prononça en novembre-décembre 1494. Depuis l'Avent 1482, l'ancien lecteur de Ferrare prêche aux Florentins et, déjà, le petit monde des lettrés qui se presse à la cour de Laurent le Magnifique l'a affublé du sobriquet de *predicatore dei disperati*. Car la rhétorique de ses sermons ignore les catégories habituelles des prédicateurs : Savonarole n'utilise ni les raffinements scolastiques de la prédication dominicaine, ni les anecdotes de celle des franciscains ; sa parole fiévreuse est tout entière tendue vers son but, émouvoir son auditoire, c'est-à-dire l'ébranler moralement pour le mettre en mouvement. D'où le recours, de plus en plus affirmé à partir de 1494, à la prophétie comme arme politique, qui fait de Savonarole l'interprète des signes de Dieu et le messager de ses desseins.

Cette année 1494 voit la rencontre entre une parole et un moment. Pierre de Médicis, incapable de réagir à l'avancée des armées françaises, est chassé de la ville. La vacance du pouvoir laisse les Florentins désemparés, tant il est vrai que la seigneurie médicéenne, ayant étouffé toute velléité de débat politique, avait réussi à rendre impensable l'alternative institutionnelle. Devant la montée des périls, Savonarole propose sa prédication désangoissante, annonçant que Florence est la nouvelle Jérusalem. Surtout, il ouvre le débat politique, en appelant de ses vœux une triple réformation, des comportements, de l'Église et de l'État. Le choix judicieux des sermons proposés dans le livre permet au lecteur de suivre les glissements d'un ordre de réalité à un autre. La réforme des mœurs doit œuvrer à la concorde et à la communion, et ne devient possible que si elle est relayée par une réforme de l'Église. Cela signifie, pour le prieur de San Marco, appuyer en premier lieu les aspirations de son ordre, autorisé par un bref papal de mai 1493 à se séparer de la congrégation lombarde. Mais, à partir de San Marco, c'est l'ensemble de l'Église qui doit être « flagellée », sans que l'on puisse trouver chez Savonarole la moindre déviance vis-à-vis de l'orthodoxie doctrinale. Enfin, le renouvellement individuel et communautaire de la cité doit rencontrer une traduction politique et institutionnelle, et, pour la première fois le 7 décembre 1494, Savo-

narole évoque le modèle vénitien du Grand Conseil comme solution à la crise. La proposition est certes inédite, mais elle s'inscrit en pleine continuité avec la tradition communale qui domine alors toutes les réflexions politiques, et elle permet au fond le maintien au pouvoir de l'oligarchie florentine.

Les écrits politiques de Savonarole forment la deuxième partie de l'ouvrage. Refusant de faire adhérer Florence à la Ligue anti-française, frère Jérôme s'est attiré l'opposition des *Arrabbiati*, ces « Enragés » frustrés de vengeance. L'accélération de l'histoire déchire l'illusion de concorde que la parole du prédicateur avait un temps entretenue. À la fin de l'année 1495, Savonarole — sous le coup de l'interdiction pontificale — n'a plus le droit de prêcher : d'où le recours à l'écrit, qui lui permet de poursuivre son effort propagandiste. C'est d'abord la lettre *À un ami*, où Savonarole se défend des accusations dont il fait l'objet : l'hérésie, le schisme, la fausse prédication, le gouvernement de la plèbe (pp. 125-138). Mais au-delà de ce plaidoyer, le texte pose une question d'une portée plus générale : que faire de ses ennemis ? La réponse est d'une implacable rigueur. Ceux qui ne se plient pas à la vérité « ne sont pas dignes de vivre sur terre ». La radicalisation du discours savonarolien se lit également dans le *Traité de frère Jérôme de Ferrare sur la façon de régir et de gouverner la cité de Florence*, composé au début de l'année 1498 (pp. 139-182). Comme son titre l'indique, le texte de Savonarole ne prétend pas faire la théorie du gouvernement idéal, et encore moins de la théocratie des prêtres. Il s'agit « non d'écrire sur les gouvernements des royaumes et cités *in generali*, mais de traiter en particulier du nouveau gouvernement de la cité de Florence » (p. 139). C'est bien cette visée particulière qui fait tout l'intérêt d'un texte, référant constamment la forme politique de la cité (le Grand Conseil, qu'il faut défendre contre ses ennemis) à son histoire, ses alliances et ses fractures. D'où la composition du traité en trois temps : quel est le meilleur gouvernement ? Quel est le pire (c'est évidemment la tyrannie, dont Savonarole propose une remarquable théorisation) ? Quels sont les moyens d'éviter le pire ?

La troisième et dernière partie du livre, qui est sans doute la plus attendue, propose une reconstitution des pièces du procès de Savonarole d'avril 1498. Ces textes, publiés immédiatement par les ennemis du frère, sont évidemment destinés à déconsidérer sa mémoire. Savonarole ne renie rien de ses choix politiques ; mais il ne peut empêcher ses juges de mener l'interrogatoire sur le terrain des luttes de faction, tentant de le faire passer pour un chef de parti. La question de l'inspiration divine, que Savonarole revendique, avant d'abjurer sous la torture, nourrit les passages les plus pathétiques. Car, perçant la gangue des falsifications de la procédure judiciaire, c'est bien la voix d'un homme vaincu, brisé par les souffrances mais sûr de sa mission, qui se fait entendre jusqu'à nous.

Le choix des textes et l'appareil critique qui les éclaire ont d'abord le grand mérite de replacer le moment savonarolien dans l'histoire florentine de la fin du Quattrocento. Une introduction précise et dense, un solide appareil de notes et d'utiles annexes (chronologies, mises au point historiques, histoire des textes et de leurs interprétations, pp. 259-309) resituent efficacement la pensée et l'action de Savonarole dans son contexte historique. Si le tableau des institutions florentines peut sembler bien classique, on apprécie les pages fort éclairantes sur « La Florence de Savonarole » (pp. 286-296) qui définissent une géographie urbaine des adhésions et des résistances à la parole de frère Jérôme. On y distingue les lieux savonaroliens (Orsanmichele, San Lorenzo, San Marco), les lieux d'opposition à la réforme (Santa Maria Novella,

Santa Croce) et les lieux disputés (Santa Maria del Fiore, le palais de la Seigneurie). Sans doute aurait-on pu y ajouter, dans une synthèse cartographique, les itinéraires processionnels des *fanciulli del frate*, qui ont tant contribué à la « légende noire » de Savonarole, mais dont les travaux de Richard Trexler ont montré qu'ils s'inséraient dans la continuité de la « révolution rituelle » de la fin du XVe siècle, faisant participer femmes et enfants à des processions ayant la ville entière pour théâtre. De ce point de vue comme de bien d'autres, la pensée et l'action de Savonarole s'inscrivent sans rupture majeure dans les aspirations et les angoisses de son temps, contrairement à ce qu'une tenace tradition historiographique héritée de Burckhardt continue à faire croire.

Si les auteurs du volume réussissent à éclairer très sûrement les textes de frère Jérôme par le contexte historique immédiat de leur production, leur ambition est aussi de mieux définir ce « moment savonarolien » dans le mouvement plus large de la pensée politique italienne du XIVe au XVIe siècle. La publication de ce volume dans la collection « Libre examen » dit à elle seule cette volonté. Bien loin d'une tentative de réhabilitation (les auteurs montrent fort lucidement combien les interprétations contradictoires de l'aventure de Savonarole doivent aux préoccupations politiques de ceux qui les énoncent), il s'agit au fond de mieux comprendre en quoi la pensée savonarolienne a pu contribuer, paradoxalement, à fonder une forme de rationalité politique. La portée générale de cette pensée est définie dès l'introduction : « ... par cette distinction du temps de l'homme et du temps de Dieu, il incite la réflexion politique à prendre en compte l'articulation de la conjoncture et de la réforme, du présent et de l'avenir » (p. 42). Cette exigence se lit dans tous les textes proposés à notre réflexion, des premiers sermons de 1494 aux réponses du procès de 1498, et fait du gouvernement l'élément essentiel de la définition de l'État. Mais la réflexion sur ses fins bute sur au moins trois pierres d'achoppement : la question du chef, d'abord, jamais totalement résolue dans le discours savonarolien ; la question de l'état d'urgence ensuite, qui demeure elle aussi ouverte ; celle de la violence enfin, proprement impensable pour le prieur de San Marco. Dans ces brèches viendront s'engouffrer Machiavel et Guichardin, et tous ceux qui, en Italie ou ailleurs, approfondiront la question de la raison d'État.

Patrick BOUCHERON

Éducation, apprentissages, initiation au Moyen Âge, Les Cahiers du CRISIMA (Centre de Recherche Interdisciplinaire sur la Société et l'Imaginaire au Moyen Âge), Actes du premier colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry, novembre 1991, Montpellier, novembre 1993, 2 vol., 527 p.

Ces actes regroupent trente-deux contributions centrées sur les XIIe-XVe siècles (un article seulement portant sur le Haut Moyen Âge) et sur le domaine français (vingt-cinq contributions). Leur lecture invite à s'interroger sur la signification précise des trois termes qui figurent dans le titre du colloque. En suivant Marie-Anne Polo de Beaulieu, on peut dire que « Apprentissage, initiation, éducation » renvoient « à un mode particulier de transmission de connaissances et d'expériences » (p. 397).

L'apprentissage traduit des modes de transmission de connaissances ou de savoir-faire, à l'intérieur d'un groupe, d'un métier, à des fins essentiellement professionnelles. Pour ce qui concerne les métiers « manuels », cette notion est illustrée par la contribution de Philippe Bernardi (pp. 69-79), qui se penche sur des contrats d'apprentissage et de louage passés de 1401 à 1550 à Aix-en-Provence dans les métiers du bâtiment, et par celle de Françoise Michaud-Fréjaville (pp. 297-308) qui s'intéresse, pour la ville d'Orléans au XVe siècle, à l'apport professionnel que les maîtres dispensent aux orphelins qu'ils accueillent.

Un des intérêts de ce colloque a été de proposer des réflexions sur la notion d'apprentissage en dehors du monde artisanal : Georges Jehel (pp. 173-190) étudie, pour Gênes à la fin du Moyen Âge, la transmission des connaissances juridiques, des techniques financières et commerciales. Régine Le Jan-Hennebicque (pp. 213-232) analyse les trois piliers de l'éducation militaire du jeune noble (l'équitation, la chasse et le maniement des armes) au Haut Moyen Âge. Serge Lusignan (pp. 249-262) étudie comment les savoirs juridiques et les arts épistolaires se transmettent au sein de la chancellerie royale française. Claude Thomasset (pp. 513-524) montre, à partir du *Lilium medicinae* (1305-1311) de Bernard de Gordon, combien le médecin montpelliérain a su être un grand pédagogue vis-à-vis des praticiens auxquels il s'adresse, en utilisant « la "Question disputée" comme élément d'une stratégie didactique en langue vulgaire ». Annette Bossut (pp. 95-107) étudie, à partir de la législation franciscaine et des biographies officielles de saint François, les transmissions de la conception de la pauvreté à l'intérieur de l'ordre des frères mineurs.

Si l'apprentissage renvoie à ce qui touche de près ou de loin aux « métiers » et, par conséquent, intéresse d'abord les historiens, l'initiation a la faveur des littéraires : elle est le propre du héros de roman des XIIe et XIIIe siècles à qui l'on révèle une connaissance ou une pratique particulière. Begoña Aguiriano (pp. 9-22), s'appuyant essentiellement sur des théories élaborées par Mircéa Éliade, dévoile, dans les romans de Chrétien de Troyes, des images de la « mort-naissance initiatique ». Dans certains épisodes de Chrétien, la mort symbolique (l'enfermement, la folie ou l'oubli) n'est jamais une fin mais un passage, une naissance à une vie nouvelle. Le héros est alors comme un être fœtal, en train de naître ou nouveau-né, d'où la multitude d'images se rapportant à ces « moments » : le héros est enfermé dans « l'utérus tellurique » (un bois, un cimetière, une tour de pierre) où il existe toujours une ouverture qui permet la nutrition et une « accoucheuse » qui permet la « renaissance » du héros. Cette initiation-passage est également étudiée par Caroline Cazanave (pp. 109-128) qui se demande si la *Chanson d'Esclarmonde*, qui se veut une suite de *Huon de Bordeaux*, peut être qualifiée d'initiatique. Certes, comme la légende de saint Brandan, à laquelle le récit emprunte beaucoup, le héros reçoit une série d'épreuves envoyées par Dieu (*perigrinatio* maritime merveilleuse, rencontres insolites avec Judas, Caïn ou avec des anges, accès au Paradis terrestre). Mais, contrairement à Brandan, Huon est un être passif, qui subit l'action plus qu'il ne la provoque, ayant peu conscience des événements. Aussi Caroline Cazanave pense-t-elle que ce récit, greffé sur un schéma initiatique, cache un conte féerique, une « littérature de voyage » qui cherche avant tout à divertir. Comme on peut le constater avec cette contribution, en littérature, la réflexion sur l'initiation nourrit également l'interrogation sur le « genre ». Pour Isabel de Riquer (pp. 481-494) l'initiation est aussi très présente dans les *cantigas da romaria*

ibériques, textes qui non seulement disent le voyage spirituel qu'accomplissent les femmes en se rendant au pèlerinage local, mais sont également, implicitement, une invitation au voyage amoureux et une initiation de la femme à l'amour. Comme le rappelle Charles Ridoux (pp. 469-479), l'initiation est donc bien, avant tout, « l'ouverture à une Connaissance » (p. 470), elle est du domaine spirituel. Ce dernier auteur recherche la signification des éléments initiatiques présents dans le *Lancelot* en prose et dans la *Queste del saint Graal*. Contrairement à Lancelot, les enfances de Galaad sont occultées et les aventures initiatiques qu'il rencontre dans sa quête ne sont jamais des épreuves. Galaad a déjà accès aux valeurs spirituelles. Il est déjà initié et ne fait, au cours de son voyage, qu'approfondir ses connaissances du mystère du Graal, alors que Lancelot doit les acquérir.

Le troisième concept, l'éducation, offre le plus de contributions, certainement parce qu'il s'agit d'une notion plus large, qui englobe aussi l'enseignement, l'instruction profane ou religieuse. Micheline de Combarieu du Gres (p. 138), Françoise Michaud-Fréjaville (p. 303) et Marie-Françoise Notz (p. 348) nous rappellent l'étymologie du verbe *educere* : « conduire hors de ». En ce sens, pour Micheline de Combarieu du Gres (pp. 129-153), la mère de Perceval, qui cherche à « garder » son fils, n'éduque pas. Au sortir du manoir maternel, celui-ci est un être non socialisé, qui souffre, comme nous le rappelle Jean-Marc Pastré (pp. 359-368) pour le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, d'une triple carence éducative : la femme, les armes et Dieu. Par contre, la Dame du lac ou la Dame des Belles Cousines (étudiée par Marie-Françoise Notz, pp. 347-358) donnent, respectivement, à Lancelot et au petit Jehan de Saintré, une éducation chevaleresque très soignée qui va leur permettre une intégration réussie au monde adulte.

Yves Ferroul (pp. 155-164) est le seul auteur à nous rappeler que l'éducation passe également par l'amour et la vigilance d'une mère ou d'un père, condition indispensable à la structuration d'une personnalité capable de se conduire *per se* dans le monde, c'est-à-dire, d'être « bien éduquée ». Le cas de Guibert de Nogent est exemplaire. On ne peut devenir adulte qu'en vivant et en décidant ses « renoncements nécessaires » (je reprends ici le titre de l'ouvrage de Judith Viorst, *Necessary Losses*, 1986). Yves Ferroul, dans une des meilleures contributions du recueil, montre que Guibert n'est jamais parvenu à une vraie maturation car les « passages » (naissance, indépendance alimentaire, fin de l'oppression paternelle ou de celle du maître) lui ont toujours été imposés. Ces libérations successives, qui « éduquent » en nous faisant passer par la perte et le deuil pour nous permettre d'investir à nouveau la suite de notre vie, ont manqué à Guibert pour devenir adulte. Finalement, éduquer un enfant c'est le tuer ! C'est faire mourir en lui ce qu'il y a d'enfant en l'extirpant de son état pour en faire un adulte. Une éducation bien réussie est une mort acceptée.

Comme on devait s'y attendre, une grande place est faite, dans ces actes, aux traités didactiques et aux *exempla* : Danièle Alexandre-Bidon (pp. 23-24) étudie l'emploi des proverbes dans des livres éducatifs du XVe siècle (abécédaires, traités de pédagogie, Miroirs aux princes, Livres d'Heures) qui fonctionnent comme une « parole d'autorité ». Danielle Régnier-Bohler (pp. 449-467) se penche sur ce « père enseignant » qu'est le Chevalier de la Tour Landry (*Livre pour l'enseignement de ses filles* écrit en 1372) et montre l'habileté avec laquelle le Chevalier intègre les *exempla* à son discours en les personnalisant. Marie-Anne Polo de Beaulieu (pp. 397-410) analyse les *exempla* consacrés aux devoirs filiaux dans la *Scala coeli* de Jean Gobi (com-

posée dans les années 1324-1330), pour montrer que ces histoires édifiantes transmettent plusieurs niveaux de connaissances : l'autorité, les leçons et le récit lui-même fonctionnant comme « un véritable abécédaire de la foi ». Christiane Raynaud (pp. 429-447) lit les images d'un manuscrit de la fin du XIVe siècle, comportant *L'enseignement des princes* de Guillaume Peyraut et *Le Livre du Gouvernement des Princes* de Gilles de Rome, pour nous montrer toute l'importance donnée au maître, alors que Michel Moulis (pp. 333-346) étudie les moyens pédagogiques utilisés dans le *Dialogue de Placide et Timeo* (deuxième moitié du XIIIe siècle) : *exempla*, symbolisme, allégorie, étymologies, genre « dialogue » et langue vernaculaire. Marie-Thérèse Lorcin, quant à elle, s'intéresse aux conseils que les pédagogues (le Chevalier de la Tour Landry et l'auteur du *Ménagier de Paris*, à la fin du XIVe siècle) distillent aux jeunes femmes pour en faire des épouses modèles. Cette intention didactique se retrouve dans les romans latins de la fin du XIIe siècle, comme le signale Marylène Possamaï-Perez (pp. 411-428), en étudiant le *De Nugis Curialium* de Gautier Map et l'*Alexandréide* de Gautier de Châtillon qui abondent en conseils sur la manière de bien éduquer les enfants.

L'éducation médiévale tend, bien entendu, vers un but ultime : « faire-croire ». Cette transmission d'un message chrétien emprunte des canaux très divers : Guy Borgnet (pp. 81-93), en étudiant *la Passion d'Alsfeld* (représentée pour la première fois en 1501), nous rappelle l'importance du théâtre. À l'automne du Moyen Âge, cette *Passion* a pour but de faire peur au chrétien, de lui démontrer que sans une introspection individuelle et en dehors de l'Église, point de salut ! Françoise Robin (pp. 495-512), en étudiant le thème iconographique d'Anne et de la Vierge éducatrices au XVe siècle et Yveline Fumat (pp. 165-172), en analysant celui de la Vierge à l'Enfant dans les derniers siècles médiévaux, insistent sur l'image comme support pédagogique entre les mains de l'Église. Le message chrétien à la fin du Moyen Âge, en France, alors que s'affirme la monarchie, est difficile à isoler d'un message « royal », les deux se superposant, tant et si bien que Hervé Martin (pp. 263-273) nous dit toute la difficulté à déceler, dans les sermons des prédicateurs du règne de Charles VI, ce qu'il y a de religieux et ce qu'il y a de politique, discours qui cherche à former autant des fidèles que des sujets.

Le jeune à éduquer, pour les littéraires, c'est surtout le jeune chevalier qui conjugue la démesure : Cristina Álvares et Américo Diogo (pp. 45-58), étudient les relations qui se nouent entre le jeune vassal, la femme du seigneur et le suzerain et affirment que la *fin'amors* possède un rôle pédagogique essentiel, qui apprend la modération aux « jeunes ». La femme est un instrument pédagogique entre les mains du seigneur qui cherche à tester la capacité du *jeune* à maîtriser son désir sexuel. Ce jeu interactif en triangle nous plonge en pays œdipien : le *jeune* admire l'époux de la dame, comme un père auquel il s'identifie, et doit respecter la femme interdite qui l'éduque comme une mère. Cette « éducation-apprentissage » aide à renforcer les liens vassaliques et le pouvoir du seigneur, participant à la défense de l'ordre établi. Alain Labbé (pp. 191-210) étudie l'image ambivalente du jeune chevalier dans *Girart de Roussillon* : « protecteur à protéger de lui-même et des péchés à quoi l'expose sa latente démesure » (p. 194), personnage ambigu car, par sa fonction, il est garant de l'ordre, mais par son âge, il menace sans cesse de transgresser cet ordre. Dans ce milieu chevaleresque, les moyens pédagogiques ne manquent pas : Joseph Morsel, dans une très belle contribution (pp. 309-331), étudie le rôle du tournoi dans le sud de l'Allemagne à la fin du Moyen Âge, véritable pièce maîtresse du modèle chevaleresque. Ce for-

midable outil pédagogique est ici « un mode d'éducation de la société politique ». Il éduque la noblesse, les princes et les citadins, la première en définissant avec précision un code de valeurs et un idéal, les seconds en leur faisant comprendre qu'ils appartiennent à la noblesse et qu'ils ne sont pas audessus d'elle, les troisièmes en leur signifiant leur exclusion de ce jeu-instrument de reproduction de la noblesse allemande.

L'intérêt de ce colloque a donc été de montrer la diversité, non seulement des supports, des instruments et des méthodes pédagogiques, mais également de la nature et des motivations des émetteurs et des récepteurs du discours pédagogique. Il me paraît aussi tout à fait intéressant d'avoir privilégié, consciemment ou non, la transmission de connaissances en dehors du cadre « scolaire » (un peu mieux connu des médiévistes), d'avoir éclairé les vecteurs « buissonniers » (la mère, la langue vernaculaire, l'image, le théâtre) qui sont longtemps restés dans l'ombre et qui, en cette fin de XX[e] siècle (qu'on pense à la récente *Religion de ma mère* sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Cerf, 1992) trouvent des historiens.

On regrettera toutefois, le classement des articles par ordre alphabétique des auteurs (un regroupement par thème aurait été sans doute plus judicieux), trois contributions à la limite du sujet (dont l'une sur les modistes, pourtant tout à fait passionnante), l'absence d'étude sur l'éducation des saints et plus généralement de l'utilisation de l'hagiographie, et le peu d'informations apportées sur l'éducation des filles.

Malgré ces dernières remarques, ces rencontres ont été d'une extrême richesse, comme l'ont été celles qui ont porté sur « Conformités et déviances au Moyen Âge », en novembre 1993 (deuxième colloque du CRISIMA) et comme le seront, souhaitons-le, celles qui se tiendront, toujours à Montpellier, en novembre 1995 et qui seront consacrées à « Félonie, trahison, reniements au Moyen Âge ».

Didier LETT

Neithard BULST, *Die französischen Generalstände von 1468 und 1484, Prosopographische Untersuchungen zu den Delegierten*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1992, 495 p. (Beihefte der Francia, herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris, Band 26).

Voici un livre qui renouvelle considérablement l'histoire des assemblées représentatives en France. La méditation sur l'échec des états généraux français mis en parallèle avec la fortune historique du parlement anglais en a longtemps formé l'âme. Neithard Bulst, non sans vaillance, a choisi de changer ce point de vue rebattu en se plaçant du côté des acteurs et en appliquant systématiquement à leur étude les méthodes de la prosopographie dont il est devenu l'un des meilleurs spécialistes.

Il a exploité toutes les ressources d'une bibliographie à peu près exhaustive, fouillé, outre les fonds des Archives et de la Bibliothèque nationale, plus de soixante-cinq autres, tant départementaux que communaux surtout, pour présenter en détail le personnel des deux assemblées d'états généraux réunies à Tours, l'une par Louis XI en avril 1468, l'autre, plus célèbre, au lendemain de sa mort, en janvier-mars 1484.

De ce fait, l'essentiel du volume est formé par la centaine de notices qui forment les deux chapitres centraux. Afin de faciliter les comparaisons, toutes les bonnes villes convoquées en 1468 ont été citées d'après l'état dressé par Jean Le Prévost, le greffier des états, bien que les informations manquent totalement pour plus de la moitié d'entre elles ; la liste des grands seigneurs et prélats, convoqués personnellement alors selon l'usage traditionnel, est jointe en appendice. Dans ces notices toutes copieuses, l'on trouve pour chaque circonscription la procédure électorale réellement suivie et pour chaque député sa position sociale et ses attaches familiales. Les détails piquants ne manquent pas ; voici en 1484 le chanoine Guy Petit, député du clergé pour la sénéchaussée d'Anjou, mis en prison pour dette dès son arrivée à Tours ou encore la délégation d'Orléans qui préfère amener sa provision de vin plutôt que de se fier aux crus de Touraine.

L'ouvrage avec ses annexes, son index et ses trente pièces justificatives est donc un outil de référence précieux et une mine de documentation pour l'histoire sociale. Mais il y a plus. N. Bulst a enchâssé cette prosopographie si largement conçue entre une introduction et une conclusion également importantes. Il y fait le point sur la conjoncture des deux assemblées, sur les procédures électorales utilisées, sur la rémunération des députés, sur les réseaux familiaux et politiques qui les unissent, enfin sur la portée historique des deux assemblées.

On retiendra particulièrement dans les deux cas la parfaite homogénéité sociale des délégations, tant en 1468 qu'en 1484, élues pourtant selon des modalités différentes, en apparence du moins. Ces députés appartiennent tous au milieu des oligarchies de bonnes villes où se retrouvent avec quelques rares marchands, des hommes de loi, des officiers royaux et des chanoines gradués des universités, unis entre eux, et aussi, bien souvent en ce qui concerne 1474, avec les députés élus de la noblesse moyenne, par leurs attaches territoriales, leurs liens de parenté et leurs intérêts communs. Le changement de procédure électorale en 1484, manœuvre habile et réussie des Beaujeu pour neutraliser les clientèles des princes, leurs ennemis, renforce encore la présence des officiers royaux et donc aussi la tendance commune. Du coup les états de 1468 n'apparaissent plus comme une simple chambre d'enregistrement ni ceux de 1484 comme le naufrage d'une expérience parlementaire. Le comportement politique de tous ces hommes, clercs et laïcs, est dicté par l'attachement qu'ils portent également à l'unité du royaume assurée par la monarchie, au roi à qui ils s'en remettent pour en faire la réformation et à la défense des intérêts particuliers de leurs propres pays. Il reste que, pour eux comme pour les théoriciens de la monarchie, les deux assemblées, et surtout celle de 1484, restèrent une référence, fixant pour des siècles tout à la fois une procédure utilisable et une tradition institutionnelle. Dans la mémoire comme dans le droit, les états généraux réunis par le roi restèrent présents comme la suprême voie de recours en temps de crise.

Parfaitement édité, mise à part une fâcheuse faute d'impression qui gâte la liste des convoqués à titre personnel en 1468, le livre du professeur de l'université de Bielefeld mérite grandement de figurer dans toutes nos bibliothèques. L'on ne peut que se féliciter de voir une telle contribution à l'histoire française, y compris la plus locale, donnée par un historien allemand. Quand verra-t-on semblable travail fait par un français sur le Reichstag ou sur quelques Landtage médiévaux ?

Bernard CHEVALIER

Carole LAMBERT (sous la dir.), *Du manuscrit à la table. Essai sur la cuisine au Moyen Âge et répertoire des manuscrits médiévaux contenant des recettes culinaires*, Paris-Montréal, Champion-Slatkine — Les Presses de l'Université de Montréal, 1992, 391 p.

Faisant suite à un congrès international qui eut lieu à Montréal en mai 1990 à l'initiative de C. Lambert, ce volume réunit 25 contributions de spécialistes de l'histoire de l'alimentation, de la cuisine et des écrits culinaires du Moyen Âge. Il contient en outre en appendice un inventaire de plus de 130 notices extrêmement détaillées sur les manuscrits culinaires médiévaux (jusqu'à 1 500) conservés dans les bibliothèques européennes, inventaire muni d'une bibliographie extensive.

Autant par la qualité de ses textes que par la diversité des thèmes abordés, *Du manuscrit à la table* constitue un jalon important dans les études médiévales sur la cuisine, l'une des périodes de l'histoire de l'alimentation la mieux défrichée aujourd'hui. Les auteurs de ce livre ont mis à profit leurs acquis accumulés pour certains depuis plus d'une dizaine d'années, ce dont témoigne par ailleurs le plan parfaitement maîtrisé en six chapitres. Est ainsi traitée, dans l'ordre, la question des sources, de la diffusion des livres et des recettes, de la cuisine et des distinctions sociales, des particularités régionales, des contraintes influençant la cuisine, des douceurs et des plaisirs.

Si ce recueil témoigne bien du grand intérêt porté à l'écrit culinaire comme source privilégiée des études médiévales sur la nourriture et la cuisine, il ouvre aussi de nouvelles perspectives quant à l'exploitation scientifique de ce type de document, et il invite de plus le lecteur à explorer des horizons encore peu connus dans l'espace européen et dans le champ même de l'histoire de l'alimentation.

Le livre de cuisine, dans sa forme manuscrite ou imprimée, fait ici l'objet de plusieurs études approfondies et souvent comparatives quant à sa généalogie, la variabilité de ses contenus, sa diffusion, son public et son commerce. Ces travaux illustrent et confirment ce qui au fil de ces quinze dernières années s'impose désormais comme une évidence grâce aux recherches des spécialistes du livre : le réceptaire ne représente pas seulement « le moyen d'élargir les connaissances culinaires socialement ou individuellement disponibles » comme l'écrivait Jack Goody[1], il est bel et bien un révélateur de pratiques sociales et culturelles, un témoin des échanges entre les peuples et les pays, un support des théories diétético-médicales du temps, et même parfois un objet de délit lorsque son auteur, Platine en l'occurrence, mentionne les noms de personnages soupçonnés d'être des conspirateurs, ce qui provoque le courroux du Pape Paul II et lui vaut une condamnation à la prison... comme nous le rappelle M.E. Milham. Mais le grand mérite des auteurs de ce recueil est d'avoir désormais dépassé et élargi l'explication de texte restreinte aux seuls traités culinaires. En effet la question demeure de savoir si les livres de cuisine reflètent une véritable pratique culinaire. En d'autres termes si les recettes qu'ils contiennent ont jamais été expérimentées. Et si tel fut le cas, dans quelles conditions et pour qui ? Ces interrogations nous valent plusieurs études passionnantes où les réceptaires sont en quelque sorte mis à l'épreuve d'autres sources, celles-ci étant abordées avec le recul et le savoir qu'apporte justement la connaissance de la littérature culinaire. Ainsi O. Redon cherche à apprécier quelle fut l'incidence des lois somptuaires édictées à Sienne à la

1. Jack GOODY, *La raison graphique*, Paris, 1979, p. 242.

mitan du XIVe siècle sur la vie culinaire et gastronomique des nantis de cette époque. A. Grieco, confrontant les comptes de la *Mensa della Signoria* de Florence aux traités culinaires italiens contemporains, en conclut que selon toute vraisemblance les recettes écrites au XIVe siècle correspondaient bien à une véritable pratique aristocratique. B. Laurioux, de son côté, explore une ordonnance prise par le Dauphin Humbert II du Viennois lors de son règne (1333-1349), réglementant le service des repas de sa cour pour une semaine et proposant une série de menus prévisionnels. L'analyse de ce document révèle que la différenciation sociale s'exprimait dans un véritable système de valeurs des aliments dont le code subtil était déchiffré par les participants : dans le tableau que propose B.L. en fin d'article, chaque aliment, chaque type de préparation est marqué d'un signe plus ou moins positif en fonction du statut social de son destinaire. On retrouve là l'échelle des aliments mise en évidence par A. Grieco dans sa thèse[2], le chapon représentant ici le meilleur du meilleur, jamais servi aux catégories des mangeurs les plus basses, tandis que le fromage occupe la position opposée. Les types de plats sont eux aussi révélateurs du statut social des convives. Si le potage est commun à tous, il contient plus de viande salée lorsqu'il est servi à la « table haute » où l'on jouit à l'ordinaire de tourtes et de pâtés auxquels n'ont jamais droit ceux de la partie basse de la salle ; de même que l'entremets n'est ici donné qu'au souverain, ce qui marque de manière indiscutable ses prérogatives de monarque. L'entremets, cette catégorie culinaire ambiguë et controversée, est d'ailleurs le sujet d'une véritable étude par A. Lafortune-Martel. Mets courants dont les recettes se trouvent dans quasiment tous les traités, les entremets sont aussi des « chefs-d'œuvre de figuration », comme ces merveilleux volatiles vêtus de leur plumage, crachant du feu par le bec, dont l'apparition lors de festins royaux prolonge la tradition romaine des pièces truquées et des surprises. Cependant le Moyen Âge innove lorsque les entremets, appelés « de paintrerie », deviennent les véritables « supports à des projets de propagande politique ». Conçus comme des scènes allégoriques contant une histoire ou un projet aux convives, ils nécessitent alors pour leur fabrication aussi bien le savoir-faire du cuisinier que celui du menuisier et du peintre. Les sources iconographiques attestent de ces fastes en donnant couleurs et formes aux descriptions des chroniques et aux injonctions des recettes. D. Alexandre-Bidon explique comment utiliser l'image et combien son analyse complète celle des traités culinaires pour appréhender les finesses des manières de table, de la disposition du couvert, de la présentation des mets ou des gestes du service...

Du manuscrit à la table offre encore bien d'autres découvertes dont nous ne citerons que quelques-unes : la présentation par J. Van Winter d'un traité culinaire néerlandais du XVIe siècle révélant une nette influence française ; les sources médiévales de la cuisine au Danemark par B. Skaarup ; les saveurs de la Méditerranée au Moyen Âge par B. Santich ; un aperçu des goûts de la cuisine hispano-arabe des XIIe-XIIIe siècles à partir d'un manuscrit arabe dont R. Grewe nous promet la traduction prochaine ; un inventaire commenté des épices et condiments cités dans les traités culinaires allemands des

2. Allen J. GRIECO, *Classes sociales, nourritures et imaginaires alimentaires en Italie (XIVe-XVe siècles)*, thèse de doctorat de 3e cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1987, chap. 3 : « les volailles ». Signalons que cette idée d'une échelle des aliments commence à connaître un certain succès, si l'on en croit la référence que Jean-Marie Pelt lui consacre dans les premières pages de l'un de ses derniers ouvrages, consacrées à l'histoire (*Des légumes*, Paris, Fayard, 1993). A. Grieco est même cité, sinon à ce propos précis, mais quelques lignes plus loin lorsque Pelt raconte quelque histoire italienne amusante.

XIVe-XVIe siècles, qui selon M. Ballard suggère que les Allemands s'en tiennent à une cuisine quelque peu « archaïque » en privilégiant toujours le poivre quand le reste de l'Europe occidentale et méridionale le trouve déjà galvaudé ; une histoire par J. Allard du premier livre de cuisine espagnol, le célèbre *Libre del coch* de Robert de Nola datant du début du XVIe siècle et qui fut oublié jusqu'au XIXe siècle ; une comparaison de la structure des menus anglais et français par J.-L. Flandrin...

Les thématiques des deux derniers chapitres de ce recueil, consacrés respectivement aux contraintes pesant sur la cuisine et aux sucreries, ont une importance particulière pour la période considérée. Le Moyen Âge est probablement l'époque qui cumule le plus de contraintes pesant sur l'activité culinaire : l'alternance gras/maigre imposée par le cycle liturgique était strictement respectée, et il n'était guère possible d'échapper aux déterminismes climatiques et saisonniers. Contrairement à ce qu'on aurait pu supposer, T. Scully estime qu'on se débrouillait fort bien dans les bonnes maisons, comme le montre la reconstitution du calendrier alimentaire du *Menagier de Paris* dans lequel même l'hiver ne paraît pas être une période de gêne. De là à le suivre dans sa conclusion optimiste sur « la connaissance du cycle alimentaire [qui] pouvait permettre à une ménagère parisienne d'offrir à sa maisonnée des repas intéressants, variés et nourrissants »... Il est à craindre que cette aisance ne concerne qu'une minorité dans le Paris du XIVe siècle et qu'elle suppose en outre un ravitaillement régulier dans une France toute de paix et de quiétude. C. Lambert, quant à elle, explique au contraire combien le cuisinier devait faire appel aux ressources de son imagination pour pouvoir satisfaire son maître et ses hôtes à tout moment de l'année, alors que l'approvisionnement était souvent capricieux ou que le temps imposait de faire maigre. Les réceptaires illustrent bien ces difficultés car leurs auteurs laissent souvent toute latitude quant au choix des espèces animales à cuisiner, soit proposant une série de possibilités soit au contraire accordant au cuisinier le loisir de décider selon ce que renferment ses viviers ou ses enclos. De nombreuses recettes connaissent d'ailleurs une version en maigre et de Carême indiquant comment remplacer par d'autres ingrédients la viande ou les produits animaux interdits. Nul doute que ces contraintes aient stimulé l'imagination créatrice des chefs jusqu'à favoriser l'art de la contrefaçon, exercice qui rejoint en quelque sorte celui de la surprise et de la feinte, caractéristique, comme nous l'avons vu, des extravagances de l'entremets[3].

Le dernier chapitre de ce volumineux recueil nous éclaire de façon instructive sur les premiers pas de l'histoire du sucre en Occident. L. Plouvier, en traquant l'origine du « lectuaire » ou de « l'électuaire » jusque dans les traités des médecins de l'Antiquité, L. Bolens en tentant de définir le rôle du sorbet dans la civilisation arabo-andalouse, et M. Hyman en analysant la fonction des « confitures » dans la France du XVIe siècle nous expliquent comment le sucre, de médicament ou excipient, deviendra aliment de plaisir délectable. Le mot « confiture » qui désignait en France tous les éléments salés ou acides, tels moutardes ou cornichons, permettant une correction diététique des aliments de base, ainsi que les dragées et les épices confites au

3. On peut regretter que C. Lambert n'ait pas précisé pour les lecteurs qui l'ignoreraient que la « purée de pois » à même de remplacer le bouillon de viande était dans les traités médiévaux de « l'eau de cuisson de pois » et non pas ce qu'on entend aujoud'hui par le terme « purée ». Le verbe « purer » signifiait « égoutter ». Voir à titre d'illustration l'emploi de ce verbe à la section « cuisson des fèves » dans *Le Menagier de Paris*, J. PICHON éd., Paris, 1843, t. II, p. 138.

sucre servies en fin de repas pour « fermer l'estomac », finira par s'appliquer uniquement aux confections sucrées à base de fruits. L'usage des épices comme « boutehors » digestif disparaîtra, mais le sucre qui les enrobait et sa saveur marqueront plus tard la fin du repas transformant le service de « desserte » en un « dessert », qui, au fil des siècles, ne sera plus composé que de mets sucrés. *Du manuscrit à la table* ne pouvait se conclure sur ce dessert trop moderne. Il suit la mode médiévale en nous parlant encore des épices, qui, au Moyen Âge, étaient aussi des aphrodisiaques et qui suscitent une subtile réflexion de la part de B. Roy sur le « bonheur alimentaire » qu'elles promettent par leur « plus-value gustative ».

Du manuscrit à la table est un livre sans reproche qui associe plaisir de la lecture et joie de connaître, grâce aux bons soins de Carole Lambert. Elle offre ainsi un ouvrage de référence et un outil indispensables aux médiévistes et aux spécialistes des études sur l'alimentation.

Françoise SABBAN

Jérôme BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*. Préf. de J. Le Goff, Rome : École française de Rome, 1993, 687 p., 8 pl. coul., 168 ill. n/b., index (noms, lieux).

Dans le courant historique qui s'attache à explorer l'histoire des comportements et des mentalités, l'intérêt pour l'imaginaire médiéval et ses représentations s'est récemment développé. Après les études de Jean Delumeau sur la peur et le paradis, celles de Jacques Le Goff sur l'imaginaire médiéval et le purgatoire, la vaste recherche de Jérôme Baschet sur les représentations de l'enfer complète judicieusement l'analyse des visions de l'au-delà qui ont durant des siècles hanté la chrétienté médiévale.

Étude d'autant plus captivante qu'elle analyse les images que se sont donnés nos ancêtres pour tenter de montrer « l'indescriptible », l'enfer. « Un des principaux intérêts de l'histoire de l'imaginaire est en effet — ainsi que le souligne J. Le Goff dans la préface —, de s'incarner dans des images et de faire de ces images des documents d'histoire. » Tympans, fresques, mosaïques, enluminures de France et du nord de l'Italie offrent une somme de représentations saisissantes dont J. Baschet analyse l'évolution du XIIe au XVe siècle en procédant par un dynamique va-et-vient entre les textes, profanes ou religieux, et les images. Près de 180 enfers ont ainsi été étudiés (reproduits en annexe), scrutés, visités serait-on tenté de dire tant les descriptions qu'en fait l'auteur sont minutieuses. Par une analyse iconographique qui échappe au langage souvent hermétique de la sémiologie, Jérôme Baschet évalue l'importance de chaque représentation dans son environnement (monument, manuscrit), décompose sa structure et interprète le rôle des protagonistes.

Mais avant d'inspirer les artistes, l'au-delà infernal a été évoqué dans les textes les plus anciens. L'idée d'un châtiment éternel atteignant les païens après leur mort apparaît très tôt dans l'Ancien et le Nouveau Testament : de la vallée de la Géhenne à l'Apocalypse de Jean, les allusions sont multiples et seront complétées, détaillées, enrichies par les apports de saint Augustin,

de Grégoire le Grand, de saint Thomas, entre autres. En les mettant en perspective, l'auteur précise comment s'élabore la conception chrétienne du châtiment des morts. L'Église parvient ainsi progressivement à ménager un équilibre crédible entre la justice divine vengeresse et la miséricorde de Dieu, à démontrer que les âmes, d'essence spirituelle, peuvent être tourmentées par le feu de l'enfer, et surtout, à affirmer l'éternité du châtiment. Les « visions » recueillies jusqu'au XIIIe siècle vont ensuite compléter et détailler le déroulement de cette damnation. Une catégorisation des peines apparaît, variable, instable, promettant souvent à chaque type de péché un supplice spécifique. Au feu et au froid, aux serpents, grenouilles et monstres, s'ajoutent progressivement des peines « instrumentales », faisant appel à la thématique culinaire (marmite, broche, cuisson). Si le triomphe du supplice s'affirme dans ces visions, Jérôme Baschet y décèle aussi l'émergence de la conception de l'enfer comme système judiciaire, notamment par l'évocation du Jugement dernier. Par la suite, la littérature morale et les prédictions se font les médiatrices de ces théories et vont contribuer à diffuser dans un public « vulgaire » la peur de l'enfer. La porte est alors entrebâillée sur un enfer encore mystérieux, mais reconnu et « validé » pourrait-on dire par l'Église même, porte par laquelle va pénétrer toute l'imagination des artistes médiévaux.

« Impensable, indicible, infigurable », l'enfer n'est pas véritablement représenté avant le IXe siècle et c'est seulement sur les portails romans, en France surtout, que Jugement dernier et enfer vont apparaître aux yeux des chrétiens. Les tympans romans d'Arles, Beaulieu, Autun, Saint-Denis, Laon, Conques surtout, offrent des représentations où le rôle du Christ devient petit à petit celui du juge et permet ainsi l'affirmation radicale du principe judiciaire. La représentation de Conques permet pour la première fois l'identification du statut social des damnés et donne ainsi lieu, selon Jérôme Baschet, à la dénonciation d'excès que ne peuvent supporter les trois ordres dirigeants : la nouvelle puissance et l'indépendance du clergé régulier, l'abus de la féodalité qui empiète sur le pouvoir royal et le développement alarmant de nouvelles catégories socio-professionnelles (marchands, artisans).

Avec la série homogène des portails gothiques du XIIIe siècle, l'enfer se fait plus discret au profit du rôle judiciaire du Christ (Laon, Chartres, Reims, Paris et surtout Bourges). Jérôme Baschet y voit la transposition d'un équilibre social retrouvé au début du XIIIe siècle « lorsque le monde urbain, la monarchie et le clergé séculier célèbrent leur gloire et leur unité idéales autour des cathédrales ».

Dans ce premier groupe d'images (ca 1100-ca 1330) un thème récurrent — du moins en France — accompagne la représentation infernale : la gueule d'enfer. Elle permet par une métaphore de transformer en partie le tabou d'infigurabilité de l'enfer. Symbolique d'un fantasme de dévoration, elle désigne le lieu, tout en ne le dévoilant pas dans sa totalité et en préservant ainsi son inquiétant mystère. Synonyme de passage, de franchissement éternellement recommencé, la gueule, puissance hostile et dévoratrice, symbolise l'horreur de la damnation.

En Italie, l'enfer trouve dans les fresques et les mosaïques des revers des façades d'églises les lieux privilégiés de son épanouissement. Aux images fondatrices de Torcello, de Sant'Angelo in Formis s'ajoutent ensuite les chaires sculptées de Toscane, les fresques de Giotto, Cavallini, Tuscani, qui permettent à l'auteur de souligner la cohérence du modèle italien, issu du modèle byzantin. À l'image française fixée sur la scène du partage entre élus et damnés s'oppose en effet un modèle italien qui consacre le Christ — toujours juge

— mais de plus Roi de l'éternité. Le modèle français privilégierait en quelque sorte le moment alors que le modèle italien évoque l'éternité qui va le suivre (la rencontre du temps et de l'éternité). Au seuil du XVe siècle, les conditions semblent réunies pour qu'au-delà d'une représentation du jugement dernier se développe une thématique infernale, montrant plus explicitement l'enfer comme lieu de châtiment des pécheurs.

La rupture survient en Italie. À Pise, Buffalmacco peint en 1330 un gigantesque enfer dont la valeur d'exception mérite d'être approfondie. Jérôme Baschet y découvre en effet les frémissements d'une conception « moderne » de l'enfer. La représentation des supplices y connaît un essor décisif et l'enfer devient « le théâtre où s'exhibent la diversité et la cruauté des tortures ». Le principe, ébauché au cours des siècles précédents, consistant à adapter le châtiment au délit puni, devient systématique. Une volonté totalisante de tout montrer, de tout organiser s'impose ici. La répartition des supplices dans une grille qui correspond à une énumération sommaire des sept péchés capitaux (les coléreux se battent entre eux, les gloutons subissent le supplice de Tantale, les avares sont gavés de pièces en fusion) invite le spectateur à s'interroger sur lui-même. L'auteur y perçoit l'influence du rôle spirituel des Dominicains ; ceux-ci ont certainement suscité une réflexion sur le péché et la confession qui peut avoir abouti à cette œuvre exceptionnelle. La représentation de l'enfer, l'effroi qu'elle suscite par l'identification nette des peines, donc des péchés, viennent ainsi en renfort des sermons des frères prêcheurs. Comment « faire croire » ceux qui vivent dans l'insouciance, comment faire peur surtout et rendre nécessaire le recours à la confession, si ce n'est en imposant à chacun — par la vision du péché d'un « autre » — un examen de conscience ? Dans une logique didactique, l'enfer de Pise « accomplit l'intégration de l'enfer dans un système d'acculturation religieuse ». Ce modèle de représentation compartimentée (septénaire) va se développer dès le milieu du XIVe siècle sur l'axe Pise-Florence, puis s'étendre avec des variantes aux autres centres urbains grâce aux talents de grands artistes (Fra Angelico, Biazaci, Canavesio).

Mais cette rupture ne sera perceptible en France, et dans une moindre mesure, qu'un siècle plus tard, que ce soit dans la miniature ou dans la peinture monumentale (Albi, Digne). Toutefois un détour par les textes permet à Jérôme Baschet de confirmer que le développement de l'enfer aux XIVe et XVe siècles n'est pas propre à l'iconographie. Le théâtre et la littérature (Dante, J. de La Motte, G. de Diguleville) tentent au même moment de décrire les lieux infernaux. Il y a donc bien eu une mutation importante à partir du milieu du XIVe siècle, qui consiste à décrire le plus finement possible l'au-delà et, selon Jérôme Baschet, transforme alors le véritable objet de l'image. Est-ce le bâtiment que l'on veut montrer ou plutôt ce qu'il désigne, c'est-à-dire le péché ? Et devant la complaisante exhibition de tous ces supplices n'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur la portée psychologique de ces images sur le spectateur ?

Faisant appel à la psychanalyse, opportunément devenue science auxiliaire de l'histoire, Jérôme Baschet entreprend dans la dernière partie de son étude, une description de l'enfer comme « lieu d'émergence d'un pan d'imaginaire ». À travers les représentations des gueules d'enfer, des monstres aux dents acérées, des Satan à gueule ventrale, ne faut-il pas voir une expression du fantasme de l'oralité dévorante qui entraîne dès le plus jeune âge chez l'enfant angoisses, culpabilité et crainte du châtiment ? Quant aux serpents et vers grouillants n'évoquent-ils pas à la fois excréments et phallus ? Mais

ce serait amoindrir la pensée de Jérôme Baschet et le souffle de son propos que de s'en tenir à une énumération réductrice, et il convient de se reporter à la correspondance qu'il établit entre ces pénalités fantastiques et nos angoisses pour comprendre la cohérence d'un imaginaire dont les racines sont profondément ancrées en chacun de nous. Pulsions destructrices se retournant en angoisses, loi du talion omniprésente dans l'inconscient, vision terrifiante de ce passage tant redouté qu'est la mort, l'enfer est tout cela. Mais, en nous permettant de « visionner » toutes ces angoisses, ne nous en libère-t-il pas dans une certaine mesure ? En ce sens, affirme Jérôme Baschet « l'enfer apparaît comme une occasion de compromis, qui combine la réalisation de la pulsion et la défense contre son caractère menaçant ». Aux différents enfers, le chrétien peuplé de démons, le « sartrien » composé des autres, Jérôme Baschet en ajoute un nouveau, miroir qui nous renvoie individuellement à nos pulsions les plus culpabilisantes, où « l'angoisse se négocie directement dans un face à face entre l'individu et l'image ».

Mais il constitue aussi pour les hommes et les femmes des XIVe et XVe siècles, un modèle de justice, une pénalité exemplaire — parfois non dénuée d'indulgence puisqu'il arrive qu'on puisse en réchapper (Dagobert sauvé par saint Denis, Gilles de Rais se repentant) — et qui, tout compte fait, apporte parfois réconfort aux classes dominées.

Dans un Moyen Âge dominé par la mort, l'enfer constitue pendant une période de courte durée, un lieu de rétablissement de la justice, de visibilité autorisée d'un « grand spectacle de haine et de vengeance » qui s'épuisera de lui-même avec « l'émergence de l'individu, de l'État, de la modernité ». Au-delà de son indéniable apport à l'anthropologie religieuse, l'originalité de l'étude de Jérôme Baschet tient aussi à un recours efficace à la psychanalyse (assez rarement utilisée jusqu'à présent par les historiens des mentalités) qui nous permet de dépasser le voyeurisme inhérent aux images des supplices infernaux. Cette longue descente aux enfers, où les mentalités médiévales et la psychanalyse contemporaine se télescopent, ne laisse pas insensible.

Agnès ROGERET

L'atelier du médiéviste, 1 : *Identifier sources et citations*, sous la dir. de Jacques BERLIOZ, Turnhout, Brepols, 1994, 336 p., index (matières, bibliographique).

Inaugurant une collection d'instruments de travail joliment intitulée *L'atelier du médiéviste*, cet ouvrage se propose de repérer les sources et d'identifier les citations qui émaillent les textes et documents du Moyen Âge. C'est du moins ce que prétend son maître d'œuvre, Jacques Berlioz. Mais il ne faut pas l'en croire, car c'est en réalité à tout le « miel un peu âcre de l'érudition » — selon la belle formule d'Anatole France reprise en introduction — que ce petit mais dense volume permet d'accéder.

En effet, pour chacun des domaines qu'il aborde sont non seulement fournis les répertoires et la bibliographie de base, mais aussi repérés les problèmes d'interprétation, identifiés les pièges, posés les problèmes de méthode, énumérés les centres de documentation, répondant ainsi aux objectifs de la collection : « transmettre savoir, expérience, tours de main et secrets d'ate-

lier ». Une telle somme, lisible, commode et intelligente, manquait encore en France, où l'on préfère souvent les hauteurs éthérées et confortables de la théorie aux nécessités peu gratifiantes — universitairement s'entend — de la recherche érudite. À ce titre l'ouvrage dirigé par Jacques Berlioz devrait figurer dans toutes les bibliothèques d'université et l'achat en être imposé à tous les apprentis-médiévistes : cela leur éviterait bien des impasses, des cafouillages ou des désappointements.

Les différentes rubriques de l'ouvrage reflètent bien les principales orientations de la « médiévistique » française — tout au moins dans son versant « livresque », la diplomatique faisant l'objet d'un autre volume. Le domaine religieux — entendu au sens large — s'y taille la part du lion, depuis la Bible et les textes liturgiques jusqu'aux sermons, aux prières, aux vies de saints et aux canons conciliaires. Ces mises au point typologiques sont l'œuvre de spécialistes chevronnés (Nicole Bériou, le père Bataillon, Joseph Avril, etc.). Il en est de même du droit, romain aussi bien que canonique, pour lequel Gérard Giordanengo a conçu une véritable introduction, fourmillant d'informations et ouverte à des problématiques familières aux historiens. Jacques Berlioz a rédigé lui-même le chapitre dédié aux encyclopédies et bestiaires et s'est chargé des enfants chéris de l'anthropologie historique que sont les *exempla* ; c'est aussi à sa plume que l'on doit les développements — inattendus mais fort utiles — consacrés aux lieux communs et proverbes et surtout aux méthodes pour retrouver les citations d'auteurs ou d'anonymes. À Laurence Bobis-Sahel, enfin, a été confiée la tâche délicate de nous guider dans l'iconographie, qui fait actuellement l'objet d'une si vive attention sans que le commun des médiévistes sache bien toujours s'y repérer.

Restait à traiter le problème, difficile mais central, des traductions, confié à Gilbert Dahan. Sans le dire explicitement — ce qui eût été bien utile au lecteur profane — l'auteur limite son propos aux œuvres philosophiques. Tout au plus avoue-t-il ne pas tenir compte des textes scientifiques, au motif qu'ils « posent des problèmes particuliers ». Voilà qui est dommage, car en la matière les traducteurs furent légion et leurs œuvres furent utilisées bien au-delà de leurs champs disciplinaires respectifs. Il est vraiment curieux, par exemple, de voir Avicenne cité uniquement pour son *Šifā*, et de n'entendre pas parler du *Canon*, qui eut pourtant une importance comparable pour le Moyen Âge chrétien. Le renvoi au livre de Sarton et au catalogue d'incipits de Thorndike ne saurait malheureusement remplacer une mise au point, ne fût-ce que sommaire, sur un domaine certes moins « porteur », mais dont les étudiants se voient ainsi entièrement exclus. Même si aucun des volumes prévus ne semble vouloir l'aborder, gageons que cette lacune sera bientôt comblée par une collection dont les médiévistes auront à se servir quotidiennement.

Parmi les services que leur rendra ce volume, le moindre n'est pas un « index des index » de la *Patrologie latine*, véritable bible des études médiévales qui est cependant loin d'être utilisée au maximum de ses possibilités. À côté de ce classique, le chercheur trouvera des informations à jour sur les banques de données qui formeront son horizon dans les décennies à venir : atelier du médiéviste certes, mais nullement passéiste !

Bruno LAURIOUX

Dominique BARTHÉLEMY, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, Fayard, 1993, 1 110 p.

À l'époque médiévale, les cent cinq paroisses du comté de Vendôme s'étendent sur quatre territoires disparates : le Val de Loir aux cultures diverses, zone inondable où alternent les prairies, les emblavures et les vignes ; la Beauce limoneuse, riche en blé ; le Perche et la Gâtine, aux sols argileux, plus répulsifs à l'agriculture. Entre l'an mil et 1150, la grande vague des défrichements s'abat sur la région. Le paysage en est bouleversé : aux lisières des bois, les habitants des hameaux-rues et des villages ovalaires, récemment fondés, font reculer la forêt. Le comte et quelques sires de la périphérie de la principauté, comme les Montoire ou les Lavardin, contrôlent cette croissance, empêchant l'érection de forteresses sur les corniches des plateaux. Ils sont cependant incapables de s'opposer à la construction de châteaux privés dans les régions marginales qui bordent le bois : c'est de là que les sires forestiers de Mondoubleau, Fréteval ou Château-Renaud annexent les paroisses voisines. Tous ces grands personnages profitent largement de l'essor agricole.

Ils acheminent vers la ville le prélèvement opéré sur les campagnes. Vendôme est le siège du principal château comtal. Bien avant la construction de ses remparts en 1230, la cité, où règne la paix du prince, est un lieu sûr. Protégé, son marché attire la production locale. Par l'enchâssement de l'économique dans le politique, tout lieu de pouvoir devient alors une plaque-tournante des échanges. La ville ne doit pas attendre le succès du pèlerinage de la sainte Larme, attesté, à peine, à la fin du XIIe siècle, pour connaître son décollage commercial.

La dynastie comtale est issue de Bouchard Ier († 1005), compagnon d'Hugues Capet, récompensé par le nouveau roi avec la donation des comtés de Paris et de Corbeil. À l'ombre de la protection capétienne, il s'affirme dans le Vendômois, d'où rayonne sa puissance régionale. Ses descendants, combattus par Geoffroi Martel, instigateur du Grand Anjou, s'engagent dans d'innombrables guerres au milieu du XIe siècle. Leurs combats ne sont pas aveugles ni anarchiques : ils présentent un souci évident d'autolimitation ; ce contrôle mitige l'escalade de la violence. Chevauchées prudentes, escarmouches intermittentes, embuscades timides, ruses sans lendemain et maigres razzias sont préférées aux batailles rangées. Des unités homologues et rivales coexistent par le jeu des guerres vicinales, qui justifient un ordre seigneurial au profit des quelques châtelains vendômois. Loin de déchirer le tissu social, cette violence endémique maintient les liens fondamentaux de la solidarité vindicatoire des parentèles et de la cohésion militaire des garnisons castrales.

Les sires châtelains du comté de Vendôme comptent, en effet, sur un réseau étendu de fidèles [1]. La féodalité, guère touchée par les apports savants de Fulbert de Chartres, est des plus contraignantes pour les vassaux. En échange de quelques bénéfices, dispersés dans l'ensemble du comté, les guerriers doivent un service militaire assez lourd, comprenant, notamment, la garde des châteaux pendant un mois d'hiver, attestée, de façon remarquable, par la liste des coutumes perçues par Bouchard Ier sur les *villes* voisines de Ven-

1. L'auteur affirme que l'utilisation du terme *fidelis*, plutôt que *vassus*, dans les chartes répond à des critères de distinction ou de « classe » (p. 557), qui poussent les scribes à attribuer le plus prestigieux de ces deux épithètes aux guerriers. Ne faudrait-il pas voir dans le terme « fidèle » une allusion à la foi ou serment de fidélité, rite plus égalitaire et moins humiliant que l'hommage féodo-vassalique auquel est lié *vassus* ?

dôme. Ils risquent la commise, documentée à plusieurs reprises dans ce XIe siècle aux loyautés mouvantes. Certains meurent pour leur seigneur. Vers 1040, une charte, réglant les rapports entre Salomon Ier de Lavardin et Gautier le Jeune, mentionne la ligesse pour la première fois en Occident. Au XIe siècle, l'avance technique de la féodalité vendômoise permet au maître des châteaux d'avoir ses guerriers en main. Honorables au sommet de la hiérarchie sociale où trône le comte, les relations féodo-vassaliques deviennent indignes à la base de la noblesse, où campe le « ministérial huppé, mais interlope (p. 564) ». C'est sous l'emprise toute-puissante du seigneur que règne l'ordre féodal.

« Liberté, allodialité, générosité ! (p. 509) », telle est la devise de la noblesse du XIe siècle. Comme dans l'Empire lotharingien, la ligne de démarcation entre nobles et roturiers sépare les libres des serfs, ceux qui peuvent facilement échapper à la justice, de ceux qui relèvent directement du tribunal seigneurial : l'aversion des guerriers pour le plaid se manifeste dans leur gestion du conflit, où protestations publiques, médiations, demandes d'ordalie, duels au bâton et stratégie de la tension graduée désamorcent le débat. Les alleux paysans n'existent pas[2] ; en revanche, l'allodialité chevaleresque connaît des beaux jours sous des traits largement féodalisés : « l'alleutier est, en somme, le seigneur en fief (p. 356) ». La prodigalité envers les monastères de la Trinité et de Marmoutier caractérise la noblesse. Au sein de cette catégorie, les valeurs chevaleresques se diffusent du sommet des plus puissants à la base des plus dépendants. Une « chevalerie régnante » domine ainsi une « chevalerie servante », mais toutes deux ne sont pas moins formées de très anciennes familles.

Les taxes qu'elles exigent sur la paysannerie relèvent surtout de la seigneurie banale, de leur pouvoir de commander et de contraindre. La commendise, une amende énorme perçue par le tribunal seigneurial, la corvée du charroi, l'impôt public du cens ou le banvin sont bien attestés au XIe siècle. Au XIIIe siècle, la châtellenie régularise ses prélèvements en formalisant les gîte, taille, ban et taxes d'usage. Autour de l'an mil, la servitude fait l'objet d'un rituel particulier, où les chartes sont des instruments liturgiques essentiels : c'est sur l'acte d'affranchissement, posé sur la tête de l'ancien serf, que les propriétaires font la croisade, des signes de croix symbolisant la manumission. L'autodédition aux monastères est courante : elle se fait la corde du clocher au cou et les quatre deniers du chevage sur la tête. Ce langage gestuel traduit, aux yeux de tous, la soumission à Dieu et aux moines.

À l'opposé de l'échelle sociale, les membres du groupe nobiliaire présentent une forte cohésion lignagère et une profonde conscience de la parenté jusqu'au quatrième degré de la computation romaine, comme le montre l'étude du vocabulaire[3]. Le rapport entre le père et l'aîné est des plus étroits, dans un milieu où la primogéniture est écrasante : le passage du flambeau ne va pas, cependant, toujours sans heurts ; la longévité du père, l'empire de la veuve ou la convoitise des proches parents attisent les conflits intrafamiliaux. La solidarité entre frères est un fait social marquant, tout comme le rôle des

2. Sur ce point, l'auteur suit les recherches de C. AMADO, « L'alleu paysan a-t-il existé en France méridionale autour de l'an mil ? », dans *La France de l'an mil*, R. DELORT éd., Paris, 1990, pp. 142-161.

3. Cf. le tableau p. 516, « Vocabulaire de la parenté », qui aurait, peut-être, dû accueillir *privinus*, « beau-fils », cité dans un document de l'époque (p. 546).

bâtards, placés « en contrebas des fils légitimes, mais tout de même en réserve du lignage (p. 539) ». Le mariage est principalement isogame (64 % des unions matrimoniales étudiées pour les XIe et XIIe siècles), avec une nette tendance à l'hypergamie (26 %)[4]. En définitive, ces structures parentélaires sont à la noblesse ce que les structures clientélaires sont à la chevalerie.

Reprenant un modèle développé, il y a dix ans, pour la seigneurie de Coucy, en Picardie[5], D. Barthélemy place la mutation la plus radicale de la noblesse vendômoise autour de 1150. Jusqu'alors les chevaliers demeuraient à l'intérieur des remparts du château du maître : les Rouperon ou les Joscelin-Fulcrade étaient, par exemple, bien implantés dans le *vicus* ou la *rua vassalorum* de Vendôme. Ils descendent désormais vers le plat pays où ils bâtissent des forteresses secondaires. Ces membres des garnisons châtelaines, ces guerriers de basse-cour ou ces vassaux de second rang désertent la vaste demeure de leur maître pour s'installer dans leurs résidences rurales. La portée sociale de cette translation est grande. La fonction des mesnies castrales change, à une époque où les conflits vicinaux s'estompent : ceux-ci sont relayés par la grande guerre entre Capétiens et Plantagenêts qui se concrétise, au cœur même du comté de Vendôme, dans la célèbre bataille de Fréteval (1194). C'est au fin fond des campagnes que l'on trouve désormais les chevaliers, parés du titre seigneurial, « vavasseurs plus ou moins cossus, chevaliers à la retraite, prud'hommes éloignés des cours et quelque peu récréants (p. 762) ». Dans un imaginaire peuplé de chevaliers errants, qui font des châteaux ruraux le gîte de leurs étapes, le roman arthurien reproduit cette nouvelle réalité sociale.

En quittant la ville, les guerriers agissent contre le sens de l'histoire : ils deviennent ruraux au temps de l'urbanisation. Les nouvelles élites du XIIIe siècle se constituent dans les cités. Légistes et bourgeois, représentants d'un patriciat urbain sans libertés communales, font leur fortune ; ces parvenus acquièrent des fiefs nobles. Par contraste avec la prospérité de ces notables citadins, le monde post-chevaleresque s'engouffre dans une obsolescence que l'auteur n'hésite pas à qualifier d'appauvrissement. Une plèbe nobiliaire, toute vavassorale, est confinée à l'armigérat : l'adoubement est abandonné à partir de 1240, parce que trop coûteux ; de nombreux guerriers attendent, en tant qu'écuyers, une chevalerie incertaine. Plusieurs familles, et pas des moindres, tombent en quenouille : ces naufrages empêchent les Lisle ou les héritiers des prévôts de Vendôme, de franchir le cap difficile des années 1300.

La fiscalité angevine est, en partie, responsable de ce malaise chevaleresque. À l'imitation des Plantagenêts, Charles Ier perçoit des revenus sur les fiefs des orphelins, prive leurs parents de la tutelle ou encaisse le relief de façon abusive. Il fait emprisonner l'un des principaux membres de la famille de Montoire, héritière de la baronnie comtale de Vendôme à partir de 1219 parce que celui-ci avait contesté une de ses décisions devant saint Louis. On est heureux de constater que le caractère autoritaire du gouvernement et de l'administration de Charles Ier n'est pas un thème forgé de toutes pièces par la propagande gibeline en Méditerranée : les récriminations des scribes catalans, des troubadours provençaux et des chroniqueurs siciliens trouvent leur pendant en Val de Loir. Si les nouveaux comtes de Vendôme tiennent bon

4. Un des mérites de cette étude (p. 543) est d'avoir fait entrer en ligne de compte le statut d'héritière pour les filles et la différence entre aînés et cadets pour les garçons, ce qui change, évidemment, la nature sociale des mariages.

5. *Les deux âges de la seigneurie banale. Coucy (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1984, notamment chapitre II.

face au roi de Sicile, apanagé sur leurs terres, ce n'est pas seulement en raison des entraves mises par saint Louis à son cadet trop entreprenant. C'est aussi grâce à leur fidélité au système lignager, tandis que l'observance de la primogéniture est encouragée par le nouveau droit féodal : l'absence de ramifications et de branches collatérales leur permet de conserver la baronnie intègre et indivise. C'est là une moindre consolation pour cette dynastie ayant perdu une partie considérable de sa puissance et de son prestige d'antan !

Le récit continu, que nous avons mené, à bon escient, dans les lignes qui précèdent, trahit certainement la pensée et, surtout, la méthode employée par l'auteur dans la rédaction de l'ouvrage. *La société dans le comté de Vendôme* ne répond pas à la démarche linéaire qu'imposerait un plan préconçu. Son agencement fait, au contraire, ressortir les lacunes de la documentation utilisée. Il met en relief les deux temps forts des sources vendômoises : ceux du « nouveau style » et du « style savant ». Le premier se situe dans les années 1040-1070, bien éclairées au lendemain de la confection des grands cartulaires monastiques de la Trinité et de Marmoutier : les chartes-notices, dans lesquelles les scribes parlent au passé et à la troisième personne, faisant de l'histoire sans le savoir, témoignent de l'irruption de la narrativité au milieu du XIe siècle. La deuxième période intervient vers 1230 : un rôle accru est accordé à l'écrit dans les relations sociales ; le triomphe du droit savant, de la norme et du stéréotype, efface, cependant, des chartes leur spontanéité et leur précision passées. En l'absence de notariat ou de tabellionage, les actes sont curieusement moins bien conservés au XIIIe siècle.

Une réflexion sur la production des sources et sur la nature de l'écriture médiévale fonde la thèse principale de ce livre : l'an mil n'a pas connu de mutation féodale. Tout au plus un changement dans la rédaction des chartes intervient vers 1050, reflétant davantage l'évolution des mentalités monastiques que de prétendus bouleversements sociaux. Il n'y a donc pas eu de « révolution », mais une « révélation féodale ». D. Barthélemy n'hésite pas à qualifier sa méthode de nominalisme ou de néo-positivisme. Qu'on nous permette de mesurer ici les risques d'une dérive vers l'immanentisme, où tout serait intérieur à tout et où l'au-delà de la charte serait impensable, ainsi que vers l'inter-textualité, où le document se suffirait à lui-même, indépendamment du contexte. Il n'empêche que les prises de position de l'auteur sont toujours bien argumentées et que l'esprit de cet ouvrage souffle sur toute une jeune génération d'historiens qui font de la « nouvelle érudition » le point clef de leurs recherches[6].

Aux yeux de l'auteur, plusieurs éléments du système mutationniste méritent d'être reconsidérés. Ils procèdent, en effet, davantage du travers des historiens à privilégier l'innovation sur la continuité que d'une exploitation des sources attentive aux conditions de leur élaboration : le chercheur est trop avide de découvrir des années charnières qui organiseraient rationnellement le plan de ses publications. L'apparition subite de l'agressivité incontrôlée de l'aristocratie en l'an mil est, somme toute, le fruit d'un mirage documentaire. Elle coïncide avec la narrativité des chartes-notices, farcies de jugements de valeur, où, pour la première fois, l'accent est mis sur les voies de fait utilisées de longue date par la noblesse pour augmenter son patrimoine au détriment de clercs et de paysans. Les *calumnie* ou réclamations formulées

6. Nous pensons, notamment, aux thèses d'historiographie, soutenues en janvier 1994, d'I. Heullant-Donat sur les chroniques universelles des franciscains ombriens et de F. Collard sur Gaguin.

par les nobles contre les aumônes accordées par leurs parents trop généreux recouvrent, de même, bien plus des tractations difficiles qu'une quelconque montée de la violence. La Paix de Dieu ne saurait être interprétée comme une réaction au déclenchement de la guerre privée, mais comme la prise de conscience de la nocivité de pratiques ataviques par un clergé que les réformes monastiques du Xᵉ siècle auraient rendu plus intransigeant. La réussite sociale des *milites* d'extraction modeste, venus grossir les effectifs des garnisons castrales en pleine croissance, serait également une vue de l'esprit : plus prestigieux, le titre chevaleresque remplace à l'époque l'épithète nobiliaire, aussi bien au sein de la très haute noblesse que de la noblesse qui lui est subordonnée et cette évolution de la titulature a donné lieu à bien des malentendus ; les alleutiers ne sont pas des paysans libres et riches, promis à une irrésistible ascension, mais des nobles fieffés. Rien ne permet, enfin, de faire intervenir autour de l'an mil la genèse des structures lignagères. En somme, la critique du modèle de la mutation remet en cause bien des acquis de l'historiographie française des dernières décennies.

Les critiques de D. Barthélemy insistent sur la modestie et sur la prudence inhérentes au métier du médiéviste, trop souvent enclin à prendre au premier degré les données extraites des chartes et des cartulaires. Elles se fondent sur une approche originale, subtile et pondérée des sources, éclairées d'un jour nouveau. Elles n'emportent pas toujours l'adhésion du lecteur. Son corpus est trop réduit pour le Xᵉ siècle[7] : les neuf actes du comté de Vendôme font bien pâle figure en comparaison avec les quelque mille chartes, des originaux pour la plupart, que P. Bonnassie a pu utiliser pour la même période en Catalogne. Est-il, dès lors, juste de parler de révélation, au XIᵉ siècle, d'une violence qui aurait déjà imprégné les structures sociales d'un Xᵉ siècle, au sujet duquel la documentation vendômoise ne nous apprend pas grand-chose ? Peut-on, de même, affirmer l'ancienneté de la noblesse de familles chevaleresques sur lesquelles on ne sait rien avant l'an mil[8] ? En outre, là où elles ont été systématiquement exploitées, les archives du sol confirment la portée de la révolution castrale du XIᵉ siècle : les prospections archéologiques voire les fouilles menées en Charente et dans le comté dauphinois de Sermorens, apportent plutôt de l'eau au moulin mutationniste[9]. Pourquoi, d'ailleurs, faire fi de la diversité régionale, alors qu'on sait le rôle que des circonstances politiques spécifiques, étroitement liées à telle ou telle famille princière, ont pu jouer dans le déclenchement d'un cycle de violence ?

Ces quelques questions montrent tout l'intérêt des discussions actuelles autour de la mutation de l'an mil[10], dans lesquelles D. Barthélemy s'est engagé avec passion[11]. À une époque de consensualisme irénique, ce débat

7. Il est, en revanche, dense au début du XIIᵉ siècle, période où les chartes font terriblement défaut en Occitanie et en Catalogne. C'est la qualité de ses sources pour cette période qui permet à D. Barthélemy de démontrer, avec force, la descente des chevaliers du château vers le plat pays. D'après l'auteur, les 126 actes de la première moitié du XIᵉ siècle seraient suffisants pour se faire une idée de la société avant la crise que d'aucuns placent autour de 1060.

8. Cf. P. Bonnassie, « Une famille de la campagne barcelonaise et ses activités économiques aux alentours de l'an mil », *Annales du Midi*, 1964, pp. 261-283, avec l'exemple de l'ascension sociale des Vivas de Provençals, une lignée de *milites* bien documentée, par contraste, dans les sources catalanes du Xᵉ siècle.

9. A. Debord, « The Castellan Revolution and the Peace of God in Aquitania », *The Peace of God in Aquitania*, Th. H. Head, R. Landes, éd., Ithaca-Londres, 1992, pp. 135-164 ; M. Colardelle, E. Verdel, *Chevaliers-paysans de l'an mil au lac de Paladru*, Paris, 1993.

10. Faut-il rappeler ici le numéro 21 de *Médiévales*, entièrement consacré à ce débat ?

11. « La mutation féodale a-t-elle eu lieu ? (Note critique) », *Annales. Économie. Société. Civilisation,* 1992, pp. 767-777.

provoque de saines remises en question. Encore faudrait-il le dépassionner, en reconnaissant que sa dimension idéologique n'est pas si étendue qu'on le prétend parfois. Il est artificiel de trouver des implications politiques ou philosophiques à la chronologie de la mise en place des structures dites féodales, qu'elles soient apparues lentement dans le temps long d'une transition, s'étalant entre l'effondrement de l'Empire romain et l'an mil [12], ou qu'elles aient subitement transformé les relations sociales dans le temps court de la proclamation des capitulaires carolingiens — telle semble être, à la suite de M. Bloch, la position de D. Barthélemy (p. 364) — ou de la crise châtelaine de l'an mil.

Cet ouvrage suscite l'admiration. L'ampleur du travail fourni est exemplaire : il se fonde sur un dépouillement minutieux et exhaustif des archives et sur une lecture exigeante de leurs documents. Les méthodes employées sont fort diverses dans une étude où l'exploitation du cadastre côtoie, avec bonheur, l'établissement de la généalogie, la transcription d'une charte mal éditée ou l'analyse de changements anthroponymiques. La profondeur et la largeur des problématiques est issue d'une connaissance critique de la bibliographie la plus récente, aussi bien historique qu'anthropologique ou sociologique.

Faut-il pour autant taire les défaillances d'un style où sous-entendus et allusions voilées ne manquent pas, rendant la lecture de *La société dans le comté de Vendôme* si ardue ? En dépit de quelques formules heureuses, ce livre, aux subtilités et aux nuances déroutantes [13], ne brille pas par sa clarté. Si les théories de G. Duby — qui démontra, le premier, la naissance subite des châtellenies indépendantes autour de l'an mil [14] —, de P. Toubert — qui mit sur le compte de la contrainte seigneuriale l'incastellamento, le regroupement des paysans dans les habitats de hauteur [15] — et de P. Bonnassie — qui systématisa ces modèles autour de la notion de mutation [16] — prêtent aujourd'hui le flanc à la critique, c'est, en partie, parce qu'elles avaient été limpidement exposées ; leurs conclusions ne connaissaient pas ce clair-obscur dont l'ambiguïté empêche, trop souvent, de donner prise aux arguments des détracteurs. Mais, en l'occurrence, les défauts formels du livre de D. Barthélemy sont insignifiants au regard d'un fond dont le caractère novateur élève le Vendômois au rang des principautés qui, comme le Mâconnais, le Latium ou la Catalogne, marquent, de façon décisive, toute une génération de médiévistes.

Martin AURELL

12. Cf. notamment J. M. SALRACH, *El procés de feudalitzaci (segles III-XII)*, Barcelone, 1987.

13. L'on remarquera, sur le plan typographique, le nombre élevé de guillemets, transformant le sens originel d'un mot, ou de points de suspension, trahissant un raisonnement inachevé.

14. *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1971 (2e édition).

15. *Les structures du Latium médiéval*, Rome, 1973.

16. *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1975.

Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, 1994, 306 p.

Les revenants peuplent notre imaginaire du Moyen Âge. Les folkloristes déjà, dans la première moitié de ce siècle (en particulier Pierre Saintyves), et, plus près de nous, des historiens comme Claude Lecouteux [1] se sont intéressés à cet aspect tout à fait fondamental de la culture médiévale. Le beau livre de Jean-Claude Schmitt s'inscrit dans une perspective autre. Intégrant certes les apports des études anthropologiques les plus récentes qui permettent de révéler ce qu'il y a de profondément « humain » dans l'apparition des morts, il s'attache d'abord à montrer « comment les croyances et l'imaginaire dépendent avant tout des structures et du fonctionnement de la société et de la culture à une époque donnée ». Cette époque c'est le Moyen Âge dans son ensemble, mais avec un éclairage privilégié sur le « Moyen Âge central ». Comment donc les vivants du Moyen Âge ont-ils cherché à se souvenir de leurs défunts et surtout à les oublier ?

« Les revenants... n'existent que par la force de l'imagination des vivants » (p. 75). Ils apparaissent, à leurs proches (*confinibus et amicis*), pendant la période de deuil ou pendant les grandes fêtes liturgiques (Noël et les Douzes Jours) ou encore le lundi, jour des morts, surtout la nuit, près de leur lieu de sépulture, dans les cloîtres, dans leur maison, lorsqu'il y a eu un dysfonctionnement du « rite de passage » de l'ici-bas à l'au-delà, lorsque les rites de funérailles et de deuil (liés au péché, à la pénitence et au salut), pour diverses raisons, n'ont pas pu se faire ou se sont mal faits. Les revenants sont un « produit exacerbé d'une mémoire à vif » (p. 248). Ils sont souvent, malgré la conception augustinienne « spiritualiste » de l'âme, d'une grande « corporéité », impression de présence renforcée encore par le discours en style direct qu'on leur prête, bien souvent réponse à un interrogatoire du bénéficiaire de la vision.

Grâce à l'utilisation de l'iconographie, Jean-Claude Schmitt peut dresser une typologie des modes de figuration des revenants (pp. 234-243) : type de Lazare (le revenant-ressuscité), type du vivant, type de l'âme, type du fantôme (qui naît à la fin du XIIIe siècle et qui reste rare), type macabre (correspondant aux « crises du Moyen Âge ») et présence invisible. Le gisant de la fin du Moyen Âge présente quelque analogie avec le revenant : il est l'image d'un mort et contribue à maintenir sa mémoire ; il ressemble au vivant qu'il est censé représenter (mêmes traits du visage, mêmes vêtements) ; il a les gestes de la prière, en signe d'attente des suffrages des vivants. Les revenantes sont rares. Les revenants les plus nombreux sont les défunts qui viennent visiter leur veuve pour s'assurer de leur succession.

Il existe au Moyen Âge deux types d'énonciation des récits de revenants. La grande majorité sont des récits d'apparition transmis oralement et transcrits par un clerc, qui relatent, la plupart du temps, la vision éveillée d'autrui (plus crédible car moins discréditée que le rêve). Le second type concerne les récits autobiographiques qui racontent, le plus souvent, une apparition personnelle contenue dans un rêve. Dans le second cas le revenant apparaît sous une forme incertaine, alors que dans le premier cas sa forme est plus claire,

1. Pierre SAINTYVES, *En marge de la légende dorée, songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, 1930, rééd. Robert Laffont, collection Bouquins, Paris, 1987. Claude LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986. Jean-Claude SCHMITT donne de nombreux éléments bibliographiques sur le sujet en note 2 p. 259. À la ligne 4 de cette note, il faut lire *Études rurales* et non *Ethnologie rurale*.

« une objectivation de la vision et de l'image du revenant allant de pair avec la socialisation du récit » (p. 252).

Comment évoluent les modes de représentation des revenants au cours de l'époque médiévale ? Dans le haut Moyen Âge on assiste au « refoulement des revenants » car c'est une croyance jugée païenne par l'Église. Seuls les saints ont le droit d'apparaître pendant l'incubation du chrétien. Leur rôle, défini par saint Augustin, consiste uniquement à donner des informations aux vivants sur la mort. L'évêque d'Hippone définit trois types de vision qui constituent une hiérarchie, calquée sur celle des facultés de l'âme, et qui font autorité jusqu'au XIIe siècle : la vision corporelle qui dépend des sens du corps, la vision spirituelle qui provient de l'imagination et la vision intellectuelle qui procède de la raison pure. Mais, à partir de l'an mil, lentement d'abord, puis plus rapidement aux XIIe-XIIIe siècles, le mur qu'Augustin avait édifié entre les vivants et les morts se fissure. On attribue aux morts un souci des vivants, comme on prête aux vivants une attention toute particulière aux morts. Les vivants ont de plus en plus envie de savoir ce qui se passe dans l'au-delà, de connaître leur sort et celui de leurs proches. Entre le XIe et le XVe siècle, on assiste donc à « une invasion des revenants », essentiellement au travers des récits autobiographiques qui rapportent surtout des rêves, car « la promotion du rêve va de pair au XIIe siècle avec celle du sujet » (p. 59). Les auteurs ne se contentent plus de relater les apparitions survenues dans les siècles passés mais insistent sur le caractère contemporain de ces apparitions. Il faut inciter les vivants à faire pénitence. Les morts viennent pour solliciter les suffrages des vivants, surtout ceux des moines clunisiens (on pense à toutes les apparitions survenues aux moines que Pierre le Vénérable rapporte dans son *De miraculis*[2]), pour qui l'oraison est une raison de vivre.

Au tournant des XIIe-XIIIe siècles se développe un nouveau genre, les *mirabilia* (Gautier Map ou Gervais de Tilbury), qui accueillent plus volontiers des récits laïques d'apparition (l'auteur évoque longuement le cas célèbre du revenant de Beaucaire) et qui développent les apparitions collectives de morts : c'est au XIIe siècle, en effet, qu'apparaît « La mesnie Hellequin », à laquelle Jean-Claude Schmitt consacre un chapitre entier, cette armée de chevaliers noirs, crachant du feu, faisant grand bruit, sorte de charivari de l'au-delà. L'Église tend ce miroir à la deuxième fonction indo-européenne pour qu'elle suive les préceptes de Sainte Église, pour qu'elle respecte la Paix et la Trêve de Dieu.

Les *exempla*, bien entendu, nous livrent également de très beaux revenants, échappés pour un temps du Purgatoire. La fonction de ce type de récit, contrairement aux *miracula*, est moins de renforcer la liturgie des morts que de préparer les chrétiens à bien mourir. L'intérêt est donc davantage centré sur les vivants que sur les morts. L'exemple le plus fameux est celui de Gui de Corvo, rapporté par Jean Gobi en 1324-1334 (voir compte-rendu suivant).

À la fin du Moyen Âge l'Église contrôle de plus en plus ces apparitions, tant et si bien qu'on assiste à une véritable codification des interrogatoires à poser aux revenants. Ainsi, ces récits sont admis dans la tradition narrative et doctrinale. La fin de l'époque médiévale voit aussi se développer une fonction politique des apparitions de revenants, qui peuvent servir de miroirs du prince. De toute évidence donc, on a assisté tout au long du Moyen Âge

2. Compte rendu de l'édition de Jean-Pierre TORRELL et Denise BOUTHILLIER dans *Médiévales* n° 25, automne 1993, pp. 133-134.

à une christianisation des apparitions de revenants, même si l'on trouve encore, en plein XVe siècle, les « traditions folkloriques les plus sauvages » (p. 174).

L'ouvrage de Jean-Claude Schmitt fera date car il marque, incontestablement, un tournant dans l'avancée de l'anthropologie historique : grande méfiance vis-à-vis du substrat préchrétien autant que vis-à-vis des éléments « folkloriques » ; attitude prudente qui montre le refus de deux types de recherche : la recherche d'un symbolisme universel et la recherche des origines. Même si beaucoup de pratiques et de croyances relatives aux revenants révèlent la nature de l'homme et sont antérieures au christianisme, elles ont trouvé leur place, en se modifiant, dans les représentations chrétiennes. Jean-Claude Schmitt étudie seulement (et c'est déjà beaucoup) le revenant médiéval.

Didier LETT

Jean GOBI, *Dialogue avec un fantôme*, dossier établi, traduit et annoté par Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Les Belles Lettres, La roue à livres/Documents, Paris, 1994, 185 p.

À Noël 1323 (ou 1324), une femme d'Alès vient frapper à la porte du couvent des dominicains et affirme qu'elle entend la voix de son mari, Gui de Corvo, décédé huit jours auparavant. Jean Gobi, prieur du couvent dominicain d'Alès, décide alors d'assister la veuve et de mettre par écrit l'événement. Accompagné de religieux et de notables de la ville, il réussit à engager un dialogue avec le défunt, entre le 27 décembre et l'Épiphanie.

Qui pouvait être mieux placé que Marie-Anne Polo de Beaulieu pour éditer et commenter ce document de toute première importance [1] ? Le dossier qu'elle nous propose comprend les traductions du procès verbal rédigé peu de temps après les événements à l'intention du pape Jean XXII, du dossier épistolaire, du traité *De spiritu Guidonis* (rédigé vers 1334) et de six *exempla* issus de la *Scala Coeli* relatifs aux revenants. La pièce maîtresse de ce dossier est le traité, écrit en latin (dont Jean Gobi n'est pas nécessairement l'auteur), qui se présente sous la forme de 38 questions, s'apparentant à une *disputatio* scolastique. Ce texte a connu, grâce en grande partie à la proximité d'un public avignonnais acquis d'avance, un réel succès à la fin du Moyen Âge.

En introduction (pp. 3-47), Marie-Anne Polo de Beaulieu retrace la réception du texte, indique les multiples ajouts au cours des siècles et cherche à savoir quelles ont été les sources du traité : les questions 69 à 74 de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin qui portent sur le Purgatoire, le livre III du *Livre des Merveilles* de Gervais de Tilbury, relatant l'histoire du revenant de Beaucaire (début du XIIIe siècle) et les livrets d'exorcisme et le *Rational* de Guillaume Durand de Mende (fin du XIIIe siècle). Elle nous aide ainsi à mieux savoir quel sens donner à ce « dialogue d'outre-tombe ». Le but de Jean Gobi est clair : informer ses contemporains sur l'au-delà. Il interroge l'esprit de Gui de Corvo sur la localisation du Purgatoire, sur les démons, sur les prières aux défunts ou sur la vision béatifique. Le *Dialogue* est écrit

1. Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, *La Scala Coeli de Jean Gobi*, Paris, 1991. Compte-rendu dans *Médiévales* n° 26, printemps 1994, pp. 142-143.

exactement au moment de la fameuse querelle, lancée par Jean XXII (1316-1334), au cours du sermon prêché à la Toussaint 1331, se demandant si les saints et les élus voient Dieu dès le jugement personnel ou non.

Cette voix de revenant se fait entendre certainement parce que Gui de Corvo et sa femme ont commis, dans le lit conjugal, une faute grave, évoquée au cours du procès-verbal. C'est le poids du péché et le fort sentiment de culpabilité qui ont poussé la veuve à venir frapper à l'huis du couvent des dominicains de sa ville. Hélas, on ne saura jamais la nature exacte du péché car les époux avaient, semble-t-il, déjà avoué en confession. Mais au XIVe siècle, une voix de revenant ne peut être digne de foi que contrôlée par l'Église. Comme le signale Jean-Claude Schmitt dans la préface de l'ouvrage, ce n'est qu'avec l'intervention du prieur que la voix devient parole (p. XXIV). Aussi, la non-corporéité du revenant, le refus de l'exploitation du merveilleux ou la forme « scolastique » traduisent le caractère savant de l'ouvrage. On doit lire ce traité comme la « mise en dialogue » de la doctrine officielle de l'Église concernant le Purgatoire, les revenants et les devoirs des vivants à l'égard des morts.

Cet esprit « invisible mais terriblement bavard, désincarné et extrêmement médiatique » (p. 42) n'est pas, à proprement parler, un « fantôme » (comme le titre de l'ouvrage le suggère) puisque, justement, Gui de Corvo n'est qu'une voix, sans aucune corporéité, ni apparence humaine. Il est surtout, et Marie-Anne Polo de Beaulieu le montre parfaitement, un instrument entre les mains de l'Église pour « faire croire » et une très belle illustration des revenants du XIVe siècle.

Didier LETT

CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Daniel POIRION, avec la collaboration d'Anne BERTHELOT, Peter F. DEMBOWSKI, Sylvie LEFÈVRE, Karl D. UITTI et Philippe WALTER, Paris, Gallimard, 1994, 1 531 p. (Bibliothèque de la Pléiade, n° 408).

La parution d'un nouveau volume de la Bibliothèque de la Pléiade est toujours un événement attendu : gage d'une facture de très haute qualité pour le lecteur, une telle publication est également un honneur insigne rendu à l'auteur concerné, jugé digne à son tour, suite à d'autres *happy few*, d'« entrer dans la Pléiade ». Chrétien de Troyes, poète français à qui l'on doit cinq des dix romans les plus importants du XIIe siècle, n'avait certes guère besoin de reconnaissance officielle puisqu'il est l'un de nos auteurs les plus étudiés ; l'entreprise éditoriale menée sous la houlette de Daniel Poirion n'en fera pas moins date, d'une part parce qu'il a fallu attendre plus de huit siècles pour voir les œuvres complètes de Chrétien réunies en un seul volume, d'autre part, parce qu'en choisissant d'ouvrir sur cet auteur la série « Littérature française du Moyen Âge » qu'il dirige, D. Poirion sacre Chrétien de Troyes « premier écrivain de langue française ». *Écrivain :* le terme prend toute son importance si l'on se souvient que le Moyen Âge semble avoir largement ignoré la notion de paternité d'un ouvrage et a vu naître et circuler de nombreux écrits dont

l'anonymat, sans être la règle, était fréquemment le lot. Or, le premier dans le domaine de la littérature française, Chrétien de Troyes a manifesté une véritable conscience d'auteur et sa production se distingue entre autres par la place qu'y prend, comme l'écrit D. Poirion, « le nom de l'artisan du texte ».

Chrétien affiche de fait son nom en trois endroits de son œuvre, et c'est là somme toute à peu près tout ce que nous connaissons de ce personnage. On situe son activité littéraire entre 1170 et 1185 et l'on peut supposer qu'il avait acquis, au moins pour la rédaction de ses deux dernières grandes œuvres, *Lancelot ou le Chevalier de la Charrette* et *Perceval ou le Conte du Graal*, le statut d'écrivain de cour : la première lui fut commandée par la comtesse Marie de Champagne, fille d'Aliénor d'Aquitaine, et la seconde, dont on sait la fortune (pas moins de quatre continuations de ce roman virent le jour dès le premier tiers du XIII[e] siècle), fut composée pour Philippe d'Alsace, ami de la comtesse. Chrétien ne manque pas d'inscrire son nom dans les prologues de ces deux « romans », mais c'est dès le prologue de sa première œuvre, *Erec et Enide*, premier roman français du cycle arthurien dont Hartmann von Aue donna une adaptation courtoise vers 1185, que Chrétien se présente au lecteur en indiquant son origine géographique : en se nommant « de Troies », Chrétien laisse entendre qu'il est alors éloigné de sa ville, tout comme, à la même époque, la mystérieuse Marie de France, vraisemblablement installée à la cour de Henri II Plantagenêt à qui elle dédia ses célèbres *Lais*, rappelle également d'où elle vient à la fin du recueil de ses *Fables* : « Marie ai nun, si sui de France. »

Ce n'est pas le seul point commun de Marie de France et Chrétien de Troyes : tous deux se nourrissent en effet de contes ou de lais « celtiques », et tous deux se prétendent supérieurs aux simples conteurs mais, tandis que Marie se présente avant tout comme un traducteur voulant empêcher des textes de sombrer dans l'oubli, Chrétien, lui, puise dans ladite « matière de Bretagne » la substance de ses « romans », terme qui, après avoir caractérisé une langue, le français, puis toute œuvre écrite dans cette langue, désigne cette nouvelle forme littéraire qui s'épanouit au XII[e] siècle et dont Chrétien apparaît comme le pionnier, marquant par son art, toujours selon D. Poirion, « une étape décisive dans la création d'une littérature de langue française ».

Chrétien fut effectivement fort productif, et encore toutes ses œuvres n'ont-elles pas traversé les siècles : des écrits qu'il revendique pour siens dans le prologue de *Cligès*, trois adaptations d'Ovide en français (les *Commandements d'Ovide*, l'*Art d'Amour* et *La Morsure de l'épaule*), et un poème intitulé *Le Roi Marc et Yseut la Blonde* sont aujourd'hui perdus. *Erec et Enide* est la seule œuvre mentionnée dans ce prologue qui ait été conservée, avec *La Métamorphose de la huppe, de l'aronde et du rossignol*, autre texte inspiré, comme *La Morsure de l'épaule*, du livre VI des *Métamorphoses*, et parvenu jusqu'à nous sous le titre de *Philomena*.

Le présent recueil contient ainsi, outre les cinq grands romans dont l'attribution à Chrétien de Troyes est définitivement acquise, des écrits moins connus, que la tradition a pourtant placés sous son autorité et qui devaient dès lors trouver aussi leur place dans un volume rassemblant ses œuvres complètes, comme *Philomena, Guillaume d'Angleterre* et deux chansons courtoises. Là encore, l'édition proposée par D. Poirion et ses collaborateurs se distingue par deux partis pris novateurs : tout d'abord, l'ordre dans lequel sont présentés les romans les plus fameux de Chrétien de Troyes va contre certaines habitudes reçues et, après *Erec et Enide* et *Cligès*, on voit ici *Lancelot*

succéder, au nom d'une plus grande vraisemblance chronologique, à *Yvain ou le Chevalier au Lion*, roman qu'il précède dans la plupart des autres éditions ; *Perceval*, pour sa part, clôt normalement la série.

Viennent ensuite des œuvres diverses, parmi lesquelles les éditeurs ont choisi de faire figurer *Guillaume d'Angleterre*, un texte hybride, entre la vie de saint et le roman d'aventures, conservé dans deux manuscrits seulement, et que n'a pas retenu par exemple, malgré la mention du nom de Chrétien dans le prologue de cette œuvre, l'édition des *Romans* de Chrétien de Troyes parue chez Hachette sous la direction de Michel Zink. Anne Berthelot rend compte de la présence de ce *Guillaume d'Angleterre* au sein des *Œuvres complètes* de Chrétien en expliquant que « cette œuvre a été considérée pendant des années, voire des siècles, comme faisant partie des œuvres de Chrétien de Troyes » et qu'« à ce titre, sa place dans ce volume se justifie, ne serait-ce que par défaut ». Ce texte au demeurant tout à fait intéressant fait donc figure de pari, pris au nom du souci d'exhaustivité.

La même volonté de montrer l'art de l'auteur dans sa globalité a d'ailleurs motivé le choix des manuscrits sur lesquels se fonde la présente édition, qui ne prive pas pour autant le lecteur de nombreuses variantes et l'on ne peut que se réjouir d'avoir entre les mains un volume mariant aussi harmonieusement érudition, exhaustivité et lisibilité : non seulement le lecteur se repère très aisément dans les différents romans de Chrétien grâce aux titres courants introduits par l'éditeur, qui indiquent brièvement le contenu du texte en tête des pages impaires, mais chaque œuvre fait l'objet d'un copieux dossier comprenant une Notice, une Bibliographie, une Note sur le texte et sur la traduction, et les Notes et variantes.

Traditore o traduttore ? est évidemment la question que l'on peut se poser à propos de toute entreprise de ce genre, et d'aucuns pourront regretter que, dans cette édition bilingue, le texte original soit relégué en pied de page et dans un caractère plus petit que celui de la traduction, ou que la traduction elle-même, ayant délibérément résolu de ne pas privilégier le rendu littéral au détriment de l'aspect littéraire, risque parfois de tomber dans une prose privée de sa saveur originelle. Mais, là encore, on ne peut que saluer l'honnêteté de l'éditeur scientifique et de ses différents collaborateurs, qui rendent systématiquement et scrupuleusement compte des partis pris pour la traduction de chaque texte, et des raisons qui les ont poussés à adopter ou au contraire à fuir telle ou telle attitude. La plupart d'entre eux ont voulu s'écarter du vocabulaire « gothique » et éviter le « style troubadour », mais la spécificité du lexique de Chrétien de Troyes n'est pas pour autant gommée, puisque grand nombre de termes et de notions sont rassemblés et expliqués dans un riche Répertoire à la fin du volume. En définitive, il y a dans ces *Œuvres complètes* de quoi satisfaire et intéresser tous les amateurs de littérature, quel que soit leur degré de connaissance du français ou du monde médiéval, et l'on ne peut que faire sien, à propos de cet ouvrage, le vœu émis par D. Poirion au sujet de Chrétien de Troyes : « qu'il trouve sa place dans les bibliothèques de tous les lettrés ».

Laurence MOULINIER

Émile VAN BALBERGHE, *Les manuscrits médiévaux de l'abbaye de Parc*, Bruxelles, 1992 : Alain Ferraton et Émile Van Balberghe, libraires (*Documenta et Opuscula*, n° 13), 189 pp., 12 pl., index (noms de personnes, manuscrits).

Dans une préface savoureuse — et sur laquelle nous reviendrons — Jean-François Gilmont s'étonne avec perfidie qu'Émile Van Balberghe n'ait pas intitulé son ouvrage *Analecta*, « mot latin [qui] renvoie aux miettes et ramasseurs de miettes ». Faute de pouvoir réaliser la somme que suggère le titre de son livre, l'auteur, universitaire devenu libraire, a en effet rassemblé les articles qu'il a consacrés, entre 1969 et 1974, à l'important fonds manuscrit détenu au Moyen Âge par l'abbaye norbertine de Parc en Belgique. Malgré leur âge, ces travaux, complétés par des notules inédites, constituent de véritables modèles du genre, à méditer par tous ceux qui se piquent de codicologie ou de philologie, sans toujours bien soupçonner l'ampleur des recherches que supposent ces disciplines.

Une première série de mises au point est dédiée à ce que l'on pourrait appeler « l'archivistique des manuscrits », c'est-à-dire, selon la définition reprise de Gilbert Ouy, « la discipline qui a pour objet la reconstitution idéale ou matérielle des fonds de manuscrits dispersés, ou la conservation des fonds ayant échappé au démembrement ». Il faut dire que, pour l'abbaye de Parc, la tâche est rude : malgré une fondation précoce (en 1129), on ne dispose en effet d'aucun catalogue digne de ce nom avant celui que publia en 1643 Sanderus dans sa *Biblioteca Belgica manuscripta*. Et encore ce premier inventaire, non classé et souvent laconique, est-il d'un maniement peu aisé ; d'autant qu'au début du XVIII[e] siècle on procéda à une vaste opération de déreliure qui, tout en permettant la conservation des livres, eut aussi pour effet de brouiller bien des pistes. Ce qui amène l'auteur à s'intéresser à d'autres catastrophes, également familières aux historiens des bibliothèques médiévales : d'abord une vente aux enchères, à laquelle durent se résoudre en 1829 des chanoines à bout de souffle, cédant ainsi certains de leurs ouvrages à quelques-uns des plus grands prédateurs du temps en la matière, comme le célèbre Richard Heber — type même du « bibliomane » croqué deux ans plus tard par Charles Nodier ; en 1914, ce fut un incendie qui fit partir en fumée la vingtaine de manuscrits de Parc récupérés par l'université de Louvain.

Confronté à l'indigence des catalogues anciens, Émile Van Balberghe a dû définir, à partir de manuscrits subsistants, des critères de provenance. Grâce à l'examen de la reliure, des armoiries, des cotes anciennes et des mentions de bibliothécaires — indices classiques mais que l'auteur manie avec une rare rigueur — il a pu ainsi établir une liste de 264 manuscrits provenant de l'abbaye de Parc, dispersés entre une trentaine de bibliothèques, publiques ou privées, des États-Unis à la Nouvelle-Zélande.

Mais en bon historien du livre, l'auteur ne se limite pas aux inventaires et aux recensements. Des notices fouillées, consacrées à certains manuscrits permettent d'en approcher le contenu. Celui-ci est très varié et l'attention d'Émile Van Balberghe se dirige alors aussi bien vers l'histoire de l'Église — avec un fragment, conservé dans un plat de reliure et remontant au X[e] siècle, de la Chronique d'Eusèbe de Césarée traduite par saint Jérôme — que vers le droit canon — grâce à un commentaire sur les Clémentines réalisé à quatre mains et retrouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris — ou encore vers l'humanisme — à travers un extrait de la *Vita Petrarchae* de Giannozzo Manetti réalisé aux Pays-Bas vers 1450. Quant aux œuvres du théologien tournaisien Jean Tinctor, elles fournissent la matière d'un passionnant dossier sur

la répression de la sorcellerie à Arras et dans les régions alentour vers 1460, et surtout sur l'abondante production démonologique qui a accompagné cette répression.

Pour chacun des textes étudiés, Émile Van Balberghe fait preuve de qualités rarement réunies : l'attention scrupuleuse au manucrit, à sa composition matérielle et à ce que celle-ci nous dit aussi bien sur la datation du témoin que sur la lecture de l'œuvre ; mais également la connaissance des travaux des spécialistes qui permettent de ne pas prendre tel manuscrit pour le centre du monde et de lui restituer sa véritable valeur. Cette érudition confondante, mise au service d'un objectif qui peut apparaître comme limité, suscite l'interrogation ironique de Jean-François Gilmont : n'y a-t-il pas contradiction, souligne-t-il, entre le mythe qui justifie la publication de tant d'articles (« Nul n'est censé ignorer l'imprimé ») et le postulat qui sous-tend un appareil de notes toujours grandissant (« Les autres lecteurs méconnaissent un trop grand nombre de pages imprimées ») ? « C'est pourquoi, poursuit Gilmont, note après note, le lecteur est invité à aller découvrir la ligne 4 de la note 14 de la page 144 du tome 1 444 de je ne sais quel *Archiv* d'une *Verein* quelconque ». Et le préfacier, décidément bien perfide, de conclure : « ce travail de Sisyphe, destiné à faire connaître des eldorados de Science, est aussitôt enfoui dans une autre ligne 5 d'une autre note 15 d'une autre page... ». Souhaitons un destin différent à cet ouvrage, qui peut effectivement apparaître aux yeux des plus pressés comme un monument d'érudition gratuite : les — nombreuses — miettes qu'il nous offre satisfont cependant davantage l'appétit que les lourds « pensums » destinés à ne pas survivre à la carrière de leurs auteurs.

Bruno LAURIOUX

Médiévales 27, automne 1994, pp. 155-156

LIVRES REÇUS

David ABULAFIA, *A Mediterranean emporium. The Catalan Kingdom of Majorca*, Cambridge University Press, 1994.

Carlos BARROS (éd.), *Xudeus e Conversos na Historia.* Tome I. *Mentalidades e Cultura.* Tome II. *Sociedade e Inquisición,* (Actes du Congrès International Ribadavia, 14-17 octobre 1991), Saint-Jacques de Compostelle : La Editorial de la Historia, 1994.

Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, trad. fr. Marc Bonneval, Grenoble : Jérôme Millon, 1994.

Sandro CAROCCI, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento a nel primo trecento,* Rome : École Française de Rome, 1993 (coll. de l'École Fr. de Rome, 181).

Guido CASTELNUOVO, *Ufficiali e gentiluomini. La società politica sabauda nel tardo medioevo,* Milan : Franco Angeli, 1994.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier au lion ou le Roman d'Yvain*, traduction, présentation et notes par David F. HULT, Paris : Livre de Poche, 1994 (coll. « Lettres gothiques »).

Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge, Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan, Genève : Droz, 1994.

Philippe CONTAMINE, *De Jeanne d'Arc aux guerres d'Italie. Figures, images et problèmes du XVe siècle*, Orléans : Paradigme, 1994 (coll. Varia).

André CRÉPIN, *Deux mille ans de langue anglaise,* Paris : Nathan, 1994 (coll. Fac. Langues étrangères, série linguistique).

François FAVORY & Jean-Luc FICHES (sous la dir. de), *Les Campagnes de la France méditerranéenne de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge,* Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1994 (coll. DAF).

Chiara FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto,* Turin : Einaudi, 1993.

GERBERT D'AURILLAC, *Correspondance*, texte établi, traduit et commenté par P. RICHÉ et J.-P. CALLU, tome II, Paris : Les Belles Lettres, 1993 (coll. « Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge »).

Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung, P. DINZELBACHER éd., tome 5, Francfort-Berlin : Peter Lang, 1992.

Paul MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*, trad. Camille Jordens, Paris : Le Cerf, 1994.

Anne MOTTE GILLET (éd.), *Conteurs italiens de la Renaissance,* Paris : Gallimard, 1994 (« Bibliothèque de La Pléiade »).

Pierrette PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviances (vers 1340-vers 1530)*, Rome : École Française de Rome, 1993, 2 vol. (coll. de l'École Française de Rome, 183).

Régine PERNOUD, *Hildegarde de Bingen, conscience inspirée du XIIe siècle*, Monaco : Éditions du Rocher, 1994.

Poésie 91, n° 37, *Le Don des larmes*, Paris, avril 1991.

Olivia REMIE CONSTABLE, *Trade and Traders in Muslim Spain,* Cambridge University Press, 1994 (coll. « Cambridge Studies in Medieval Life & Thought »).

Simone ROUX, *Le monde des villes au Moyen Âge. XIe-XVe siècle,* Paris : Hachette Supérieur, 1994 (coll. « Carré Histoire »).

Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale,* Paris : Gallimard, 1994 (« Bibliothèque des histoires »).

Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *La circulation des nouvelles au Moyen Âge* (introduction de Ph. Contamine), Paris-Rome : Publications de la Sorbonne, École Française de Rome, 1994.

Villes et sociétés urbaines au Moyen Âge. Hommage à Monsieur le Professeur Jacques Heers, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994 (coll. « Cultures et civilisations médiévales, XI »).

Jacques VOISENET, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e-XIe siècle)* (préface de P. Bonassie), Toulouse : P.U.M., 1994.

Würzburger medizinhistorische Mitteilungen, Band 12, hrsg. Michael HOLLER und Gundolf KEIL, Würzbourg : Königshausen & Neumann, 1994.

DU SCRIBE AU LIVRE

LES MANUSCRITS HÉBREUX AU MOYEN AGE

Colette SIRAT

Les livres sont les témoins privilégiés de la vie des Juifs depuis les premiers siècles de notre ère. Manuscrits jusqu'à la fin du XVe siècle, ils sont l'œuvre de scribes professionnels ou occasionnels. Dans les bibliothèques sont ainsi conservés des dizaines de milliers de manuscrits, bien différents des livres imprimés de notre vie quotidienne : manuscrits de papyrus, de parchemin ou de papier, ils sont écrits pour une grande part en langue et caractères hébraïques, mais aussi en d'autres langues et alphabets ; ils ont pourtant un point commun : chacun d'eux est unique ; chacun a été écrit par un homme à un moment donné, en un lieu particulier. Chacun d'eux peut, si nous savons lui poser les questions qu'il faut, nous mettre en dialogue avec une personne, depuis longtemps disparue, mais qui est encore présente dans la trace de sa main. Ces manuscrits ont conservé la multitude des voix anciennes, que ce soient celle de Maïmonide, le grand philosophe, ou celles de personnages inconnus. Il suffit de les interroger. Ils nous attendent.

19,5 x 27 - 288 pages

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université Paris VIII
PUV. Publication *Médiévales*
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement **à deux** numéros de *Médiévales*
n° 28, n° 29 - 1994

France	: 135 F + port 30 F	165 F
Étranger	: 135 F + port 36 F	171 F

☐ Je souscris un abonnement **à quatre** numéros de *Médiévales*
n° 28, n° 29 - 1994
n° 30, n° 31 - 1995

France	: 250 F + port 60 F	310 F
Étranger	: 250 F + port 72 F	322 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 15 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 18 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 18 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 15 F)
- à partir du n° 27 : 85 F (+ port 15 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM________________________ PRÉNOM________________________

Adresse____

____

Code postal______________________ Ville______________________

Date : Signature :

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. — 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 6125 - Dépôt légal : mars 1995 — *Imprimé en C.E.E.*

SOMMAIRE N° 27 AUTOMNE 1994

DU BON USAGE DE LA SOUFFRANCE

ESSAIS ET RECHERCHES



Prix : 80 F

ISSN 0751-2708
ISBN 2-910381-12-9